Filsafat dan Metafisika dalam Islam

Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti

FILSAFAT DAN METAFISIKA DALAM ISLAM;

Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti

Oleh: KH. Muhammad Sholikhin

Penyunting: Tim NARASI
Perancang Sampul: Gunawan
Tataletak: Azzagrafika

Diterbitkan oleh:
Penerbit **NARASI**
Jl. Irian Jaya D-24, Perum Nogotirto II
Yogyakarta 55292
Telp. (0274) 7103084, Faks. (0274) 620879

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Sholikhin, KH. Muhammad
FILSAFAT DAN METAFISIKA DALAM ISLAM; *Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran* Manunggaling Kawula-Gusti/KH. Muhammad Sholikhin, Penyunting: Tim NARASI —cet. 1—Yogyakarta: Penerbit NARASI, 2008, xvi+400 hlm; 15 x 23 cm
ISBN (10) 979-168-100-7
ISBN (13) 978-979-168-100-1
1. Filosofi dan Teori Religi — I. Judul
II. Tim NARASI — 210

Distributor tunggal:
PT. BUKU KITA
Jl. Kelapa Hijau No. 22 RT 006/03
Jagakarsa - Jakarta 12620
Telp. (021) 7888-1850,
Faks. (021) 7888-1860

Cetakan Pertama, 2008

BAGIAN KETIGA:
MENGENAL TOKOH PEMICU POLEMIK FILSAFAT DAN MISTIK DALAM ISLAM, KONTROVERSI DAN AJARANNYA

BAGIAN KELIMA:

EPILOG; SUFISME SEBAGAI ALTERNATIF KEHIDUPAN BERAGAMA MASA DEPAN

BAGIAN PERTAMA

FILSAFAT DAN MISTIK DALAM KONSTRUKSI PERADABAN ISLAM

1

PERJALANAN PERADABAN ISLAM

A. Asal-Usul Peradaban Islam

KALAUPUN kemudian Islam muncul sebagai sistem peradaban yang mandiri, maka hal itu merupakan realitas sejarah yang tentu saja bukan untuk itu arah utama Islam sebagai agama hadir. Dalam arti, Allah mengutus Muhammad membawa Islam, tentulah "tidak direncanakan" untuk muncul sebagai sebuah peradaban. Islam muncul sebagai sebuah agama dengan membawa aneka sistem keagamaan.

Oleh karenanya, harus dipahami perbedaan Islam sebagai agama (agama Islam) dengan Islam sebagai peradaban (peradaban Islam). Peradaban Islam merupakan realitas masyarakat muslim, di mana hal-hal yang terjadi berada dalam konteks netralitas. Segi-segi historis, baik atau buruk, dalam peradaban Islam itu adalah kenyataan sejarah yang harus dibaca dengan jujur, namun itu bukanlah realitas Islam sebagai agama yang tentu saja sangat ideal. Lain lagi persoalannya jika yang dibicarakan hanyalah "Islam dan peradaban", di mana Islam hanya merupakan subsistem dari peradaban yang ada.

Dengan demikian, kemunculan Islam pertama kali di Timur Tengah tidaklah dengan sendirinya langsung muncul peradaban Islam. Peradaban Islam baru terbentuk beberapa waktu kemudian, ketika ia tumbuh menjadi suatu kekuatan di segala bidang,

yang mampu memengaruhi dunia, dan memunculkan aneka ilmu pengetahuan, teknologi, kebudayaan, dan sebagainya, ke mana sistem-sistem lain kemudian berkiblat. Artinya, Islam sebagai sebuah peradaban sangat tergantung kepada mekanisme kaum muslim di panggung sejarah, bagaimana ia mampu mengaplikasi nilai-nilai keislaman yang diejawantahkan dalam kehidupannya. Yang harus diingat adalah untuk menjadi sebuah peradaban, sistem ini tidak cukup hanya dengan diterima di kalangan komunitasnya sendiri (manusia beragama Islam), namun sebagaimana pernah terjadi, ia harus dapat diterima menjadi sistem yang universal.

Karena peradaban Islam adalah akumulasi hasil dari sistem baca masyarakat Islam, maka ia lebih dekat kepada konsepsi *sunnatullah* yang lebih mengedepankan bagaimana manusia membangun peradabannya, yang diletakkan dalam bingkai normatif keislaman. Bisa saja terjadi, suatu komunitas muslim kemudian berada dalam sistem peradaban lain, ketika peradaban Islam dipandang sudah kurang relevan, atau kurang menghegemoni lagi bagi masyarakat dunia, sebagaimana sekarang ini terjadi.

Mengikuti alur peradaban yang dikemukakan oleh Capra (1997:12),[1] maka peradaban Islam dewasa ini sedang berada dalam fase disintegrasi setelah sebelumnya mengalami kemunculan, pertumbuhan dan keruntuhan. Dibandingkan dengan berbagai peradaban dunia yang cukup besar, yang pernah hadir sejak tahun 3000 SM sampai tahun 2000-an M (Sumero-Akadia, Mesir,[2] Aegean, Syria, Yunani,[3] Byzantium,[4] Islam, Kristen-Ortodoks,

---

1. Buku monumental karya Fritjof Capra, *The Turning Point; Science, Society and The Rising Culture* tersebut telah penulis *review* secara mendalam dalam tiga tulisan. Lihat masing-masing: (1) "Titik Balik Sebuah peradaban 'Cara Baru' Beragama lewat Sains" dalam *Suara Merdeka*. Hal. 7. 9 Mei 1997; (2) "Kaitan Ilmu Fisika dan Mistik" dalam *Info Buku No. 08/97 Gatra*. No. 37. Thn. III. 9 Agustus 1997 (juga "Dunia Buku" dalam *Paron*. No. 16. 9 Agustus 1997); (3) "Sains dan Agama; Menyongsong Era Millenium Baru" dan "Karya-karya Besar Seputar Perpaduan Agama dan Sains" dalam *Kajian Pustaka Republika*. Hal. 22. 7 September 1997.
2. Peradaban Mesir Kuno eksis dalam pentas sejarah sejak tahun 3200–200 SM. Untuk gambaran lebih jelas terdapat dalam Casson, L. 1973. *Ancient Egypt*. Nederland: Time-Life International.
3. Peradaban Yunani menjadi eksis antara tahun 1200–330 SM. Perhatikan Bowra, C.M. 1975. *Classical Greece*. Nederland: Time-Life International.
4. Tentang eksistensi peradaban Romawi yang berlangsung sejak tahun 300–1450 M, lihat Sherrard, P. 1967. *Byzantium*. Nederland: Time-Life International.

dan Barat; ditambah Cina, India, dan Jepang[5]), masa puncak peradaban Islam terhitung sangat sedikit walaupun kehadirannya di pentas sejarah agak lama (jika ditambah dengan kekuasaan Turki Utsmani, antara tahun 600-1600 M).

Kehadiran masa puncak peradaban Islam yang paling sedikit itu, ternyata justru mampu memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi kemunculan dan pertumbuhan peradaban lain,[6] yang muncul maupun terus ada dan tumbuh sejak Islam hadir sebagai sistem peradaban.[7] Sementara Islam telah mampu memberikan pengaruh yang sangat signifikan bagi peradaban lain yang kini menghegemoni dunia, termasuk masyarakat muslim, justru peradaban Islam pada akhir-akhir ini seakan hanya tinggal percikan-percikan dari sebuah peradaban yang pernah berjaya.

Oleh karenanya, kehadiran suatu konstruk profil peradaban Islam sangat diperlukan untuk memperoleh inspirasi bagi proses konstruksi peradaban Islam lebih lanjut.

B. Peradaban, Kebudayaan, dan Peradaban Islam

Antara peradaban dan kebudayaan memiliki garis perbedaan yang jelas, namun keberadaan di antara keduanya tidak bisa saling dipisahkan. Peradaban muncul sebagai akibat dari "tenaga budaya" sehingga ketika suatu peradaban telah mencapai fase puncak vitalitasnya, ia cenderung kehilangan tenaga budayanya dan kemudian runtuh (Capra, 1997:12-15). Di sini tampak adanya pola lingkar, di mana kebudayaan yang mampu menghadirkan daya vitalnya secara hegemonis, akan mampu muncul sebagai

---

5. Penjelasan sedikit tentang kebudayaan Jepang dengan Shintonya, baca Saburo Matsubara, et.all. 1987. *Sejarah Kebudayaan Jepang Sebuah Perspektif.* Tokyo: Kementerian Luar Negeri Jepang.

6. Peradaban Islam muncul, di samping dari wahyu juga sebagai hasil interaksi dengan peradaban lain. Demikian pula peradaban Islam kemudian memberikan kontribusi besar pada peradaban lain. Tentang proses tarik-ulur dan saling serap antarperadaban dalam interaksinya dengan peradaban Islam, lihat Grunebaum, Gustave E. 1976. *Islam & Mediaval Hellenism: Social and Cultural Perspective.* London: Variorum Reprints.

7. Untuk pengakuan bagi adanya pengaruh kuat peradaban Islam bagi kultur dan peradaban Barat-Eropa. Lihat misalnya, Watt, W. Montgomery. 1995. *Islam dan Peradaban Dunia Pengaruh Islam atas Eropa Abad Pertengahan.* Terj. Hendro Prasetyo. Jakarta: Gramedia. *Review* atas buku ini baca Sholikhin, Muhammad. "Berlalu, Kejayaan Islam di Eropa" dalam *Suara Hidayatullah.* Hal. 38. No. 10/VIII/ Februari 1996-Ramadhan 1416.

sebuah peradaban. Peradaban tidak akan muncul tanpa pengaruh kuat suatu kebudayaan, namun kebudayaan yang ada belum tentu mampu hadir sebagai sebuah peradaban. Ini sejalan dengan pandangan Toynbee (1972:87-89) yang menyatakan bahwa terjadinya suatu peradaban terdiri dari suatu transisi kondisi statis ke aktivitas dinamis setelah melibatkan kontraksi "tantangan dan tanggapan" terhadap sistem budaya atau peradaban lain.

Sebelum membicarakan lebih lanjut tentang profil peradaban Islam secara lebih lengkap, tentu sangat penting untuk mengetahui batasan definitif peradaban Islam. Untuk menuju pada pengertian yang lebih tegas, maka dalam konteks ini sangat penting untuk dikemukakan tentang persamaan dan perbedaan antara "peradaban" dan "kebudayaan".

Dalam terminologi bahasa Arab, terdapat dua istilah yang berkaitan dengan peradaban dan kebudayaan. Kedua istilah tersebut adalah *al-hadharah al-Islamiyah*. Hanya saja, istilah ini yang sebenarnya lebih mengacu kepada "peradaban Islam", sering disalahkaprahkan atau disamakan begitu saja dengan "kebudayaan Islam" atau *al-tsaqafah al-Islamiyah*.

Antara kebudayaan, *al-tsaqafah* (Inggris: *culture*), dan peradaban, *al-hadharah* (Inggris: *civilization*), memang sampai saat ini masih sering disamakan, baik dalam asumsi pengertian keseharian maupun dalam penulisan buku-buku akademis. Walaupun memang dalam beberapa hal ada kesamaan di antara keduanya, terdapat perbedaan yang mendasar secara epistemologi maupun praktis.

Menurut antropologi modern, kebudayaan merupakan bentuk ungkapan tentang semangat mendalam suatu masyarakat. Sementara manifestasi-manifestasi kemajuan mekanis dan teknologis lebih berkaitan dengan peradaban. Kalau peradaban lebih direfleksikan dalam seni, sastra, religi dan moral, maka peradaban terrefleksi dalam politik, ekonomi, dan teknologi (al-Sharqawy, 1986:5). Pemaknaan seperti itu tampaknya menjadi tepat, karena *al-tsaqaafah* secara harfiah memiliki makna "kebudayaan", "pendidikan" (Munawwir, 1997:152; bdk. Munawwir & Fairuz, 2007:6), yang mengandung makna *tarbiyyah, ta'dib, dan tahadzdzub* (Munawwir & Fairuz, 2007:232), sementara *al-hadharah* bermakna "kehidupan menetap", atau "peradaban" (Munawwir, 1997:273;

Munawwir & Fairuz, 2207:6). Oleh karenanya, kesalahpahaman penyamaan makna antara kebudayaan dan peradaban bisa terjadi. Hal ini disebabkan wilayah cakupan kebudayaan yang memiliki kesamaan dengan peradaban. Kebudayaan, sebagaimana dikemukakan oleh Taylor (1924:1) adalah kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan lain-lain, berbagai kemampuan serta kebiasaan yang didapatkan oleh manusia sebagai anggota masyarakat. Jadi, ia mencakup semua yang didapatkan dan dipelajari manusia sebagai anggota masyarakat.

Dalam bahasa kamus Arab sendiri, walaupun sering masih diberi makna yang dipersamakan, secara mendasar sudah terdapat perbedaan yang cukup bisa dimengerti sebagai basis perbedaan antara kebudayaan dan peradaban. Misalnya, dalam kamus *al-Munjid* dikemukakan salah satu arti *al-hadharah* sebagai kecenderungan untuk membangun komunitas sesuai dengan konsep konstruktif, atau tidak menyalahi aturan penataan yang telah dibuat (Ma'luf, 1998:139). Oleh karenanya, *al-hadharah* di sini lebih mendekati pengertian "modern" yang mengacu pada kepositifan dan kemajuan, yang kemudian dikenal sebagai konsepsi *al-madani* (berperadaban). Ini sejalan dengan pemaknaan Hans Wehr, di mana *hadhar* dimaknai sebagai *"a civilized region with towns and villages and a settled population (as opposed to desert, steppe); settled population, towns dwellers (as opposed to nomads)"*. Jadi, *al-hadhaarah* bermakna *"civilization"*, *"settled ness"*, *"sedentariness"* (Ma'luf, 1998:139).

Sementara *al-tsaqafah* lebih dimaknai sebagai membangun konsepsi keilmuan, seni, dan keberadaban (Ma'luf, 1998:71). Mungkin dalam konteks inilah, terkadang *tsaqafah* diartikan sebagai *civilization,* di samping *culture,* dan *education* (Wehr, 1971:104). Hanya saja *civilization* di sini bukan dalam artian "peradaban" yang sudah jadi, namun "keberadaban" yang sedang memproses "menjadi peradaban". Hal ini menampakkan kebudayaan dalam tahapan proses, yang bisa saja menjadi peradaban dalam perkembangan berikutnya. Pada proses inilah, kebudayaan memiliki tujuh unsur sehingga ia dapat dianggap sebagai *cultural universal,* yaitu (1) peralatan dan perlengkapan kehidupan manusia; (2) mata pencarian dan sistem-sistem ekonomi; (3) sistem kemasyarakat-

an; (4) bahasa; (5) kesenian; (6) sistem pengetahuan; (7) religi; (8) sistem pengetahuan (Kroeker, 1953:507-523).

Oleh karena itu, menjadi nyatalah perbedaan antara kebudayaan dan peradaban. Kebudayaan, sebagaimana tampak secara eksplisit maupun implisit dari uraian tersebut, lebih bersifat subjektif yang menyangkut ide, karya dan perilaku suatu komunitas dalam kehidupannya. Kebudayaan belum bersifat sebagai ilmu pengetahuan yang mapan, apalagi teknologi yang tetap, dan selalu berkembang. Dapat dikatakan bahwa kebudayaan masih lebih bersifat sederhana sebagai hasil kreasi komunitas masyarakat. Sementara peradaban yang sudah diwarnai oleh hasil teknologi, menunjukkan hasil kinerja ilmu pengetahuan yang sistematis sehingga menjadi lebih objektif. Karenanya, tidak semua kelompok masyarakat mempunyai peradaban walaupun dapat dipastikan memiliki kebudayaan. Dengan sifatnya yang "lebih objektif" itu, maka dalam sejarah dunia pernah bermunculan berbagai peradaban besar, seperti Barat, Islam, Cina/Konghucu, India/Hindu, Jepang, Latin, dan Afrika. Masing-masing dari peradaban besar tersebut memiliki subperadaban yang bersifat lebih kecil lingkupnya. Oleh karenanya, sebenarnya tidak pernah ada apa yang disebut sebagai "peradaban dunia", yang ada hanyalah peradaban yang paling dominan atau menjadi hegemoni di dunia.

Peradaban dunia tersebut oleh Hodgson (1977:30-34 dan 71) disebut sebagai "budaya tinggi" (*high culture*). Pada ranah ini, Hodgson secara implisit menjelaskan bahwa apa yang kemudian disebut sebagai "peradaban Islam" adalah sistem peradaban yang terbangun pada landasan kepercayaan Islam, lalu memformat dalam bentuk masyarakat baru, yang seiring dengan pergeseran waktu membawa serta lambang-lambangnya sendiri yang khas, seni dan sastra, ilmu dan kesarjanaan, bentuk-bentuk politik dan sosial, ritual atau sistem pemujaan, dan mistik yang kesemuanya jelas memberi kesan islami. Penggunaan istilah "islami" di sini menunjukkan bahwa peradaban Islam tidak hanya terbentuk dari dirinya sendiri. Hodgson menegaskan bahwa kebudayaan gabungan dapat disebut sebagai "sebuah peradaban", yakni suatu pengelompokan yang relatif luas dari berbagai kebudayaan yang saling berkaitan, karena mereka telah terbagi dalam tradisi-tradisi yang kumulatif dalam bentuk kebudayaan ting-

gi, pada tingkat urban, dan "melek" huruf ("Sebuah kebudayaan ... yang diambil sebagai keseluruhan kultural" [1977:91]).

Pada konteks tersebut, peradaban Islam juga dapat dikenali dengan sebutan "*islamdom*", yang menunjuk pada bangsa-bangsa yang berlainan di mana Islam menjadi agama yang dominan dan yang telah terbagi dalam tradisi-tradisi kultural yang secara khusus dikaitkan dengannya secara kolektif. Sementara peradaban yang khusus dari "islamdom" dapat disebut sebagai "*islamicate*" (bercorak Islam) (Hodgson, 1977:95).

Sinyalemen Hodgson tersebut tidaklah salah. Peradaban Islam memang merupakan sebuah peradaban yang dibingkai oleh wahyu. Namun dalam proses perjalanan berikutnya, bingkaian wahyu yang sebelumnya belum membentuk peradaban, kemudian mengalami elaborasi, inovasi dan proses rangkai-pemaknaan, baik melalui apa yang disebut sebagai "*ijtihad*" maupun eksperimen para ilmuwan dan cendekiawan muslim. Hal ini memunculkan berbagai ilmu pengetahuan dan teknologi hingga abad ke-9 M dan ke-10 M, yang kemudian disebut sebagai "peradaban Islam" (klasik) tersebut. Selain proses-proses internal tersebut, peradaban Islam dapat terbentuk juga melalui interaksi eksternal dengan cara "imitasi", rekonstruksi, akulturasi, dan dalam beberapa hal asimilasi dengan peradaban-peradaban lain yang sudah pernah muncul, dan sampai ke tangan Islam. Maka, tampak jelaslah bahwa Islam yang hadir sebagai agama, ternyata bukanlah hanya sekadar agama, karena di dalamnya mengandung unsur-unsur peradaban yang kompleks. Dalam hal inilah tampaknya penegasan ilmuwan muslim suami-istri Isma'il Raji-Lois Lamya al-Faruqi menjadi penting, yaitu bahwa intisari dari peradaban Islam adalah agama Islam itu sendiri dengan sumbu *tauhid* sebagai poros, di mana pemahaman manusia (yang dapat muncul dalam bentuk peradaban yang sangat maju) memiliki titik tuju pada pelayanan bagi pencipta-Nya (al-Faruqi, 2003:109-126). Atau, dapat dinyatakan bahwa peradaban Islam muncul secara gemilang, karena keseimbangan aplikasi peran manusia sebagai *'abidullah* dan sekaligus *khalifatullah*.

2

Filsafat dan Mistik sebagai Pembingkai Profil Peradaban Islam

A. Peradaban Berbingkai Wahyu

PERADABAN Islam merupakan suatu format konstruktif bagi suatu hasil pencapaian dari program transmisi, transformasi dan sosialisasi—bahkan upaya asimilasi—prinsip-prinsip dan nilai-nilai (*values*) Islam dalam kehidupan sehari-hari kaum muslim (penganut agama Islam), baik yang bersifat individual maupun kolektif guna membentuk konsepsi masyarakat yang islami. Pada giliran berikutnya, pola perilaku tersebut mampu menjadi rujukan masyarakat bersama sehingga muncul menjadi sebuah peradaban yang pernah hadir sebagai hegemoni dunia, atau Islam pernah mengalami pengglobalan sebelum adanya globalisasi modern Barat, yang ditegakkan melalui penetrasi politik, ekonomi, dan budaya secara kombinatif.[1]

Idealisasi seperti itu tentu saja selalu menjadi obsesi para intelektual dan masyarakat muslim umumnya, sebab memang sudah pernah terbentuk pola masyarakat impian tersebut. Hal ini disinggung oleh pengamat Barat, A.J. Arberry (1964:72) bahwa

---

[1] Untuk proses globalisasi Barat dan karakteristiknya, lihat Said, Edward W. 1955. *Kebudayaan dan Kekuasaan Membongkar Mitos Hegemoni Barat.* Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan. *Review* atas buku tersebut lihat Sholikhin, Muhammad. "Menyingkap Topeng Imperialisme Barat" dalam *Suara Hidayatullah*. Hal. 52. No. 03/VIII/Shafar 1416 H.

formulasi ideal dari bangunan Islam adalah teokrasi yang berfondasikan pada Kalam Allah dalam Al Quran, dan menemukan model elaboratifnya melalui sunnah Nabi Muhammad saw. Model ideal inilah yang telah mampu memberikan inspirasi bagi kalangan reformis muslim selama hampir empat belas abad untuk mewujudkan konsepsi "kota Tuhan" (*the city of God*) dalam naungan Islam, sebagaimana pernah terwujud pada masa Madinah di era Rasulullah dan keempat khalifah sesudahnya.

Masa-masa Rasulullah dan *al-khulafa' al-rasyidin* itulah—hingga abad ke-3 H—yang oleh para ilmuwan muslim disebut sebagai masa *salaf al-shalih*, yakni elaborasi dan aktualisasi nilai-nilai Islam masih benar-benar mengacu pada konsepsi Al Quran sebagai *al-mashdar al-ula*, sementara al-sunnah (bukan cuma *al-hadis*, tetapi termasuk sirah atau tarikh Rasulullah dan sahabat) sebagai *al-mashdar al-tsani* dalam Islam (al-Khatib, 1971:1). Justru oleh banyak pengamat Barat, masyarakat Islam pada masa Rasulullah itulah yang benar-benar mencerminkan model masyarakat modern. Sebenarnya, kondisi alam modern sekarang ini, sekadar upaya pengulangan zaman modern dari masyarakat Islam di era Rasulullah di Madinah. Bahkan, terlalu modern untuk ukuran sekarang sehingga hal semacam itu hampir tidak akan pernah bisa muncul kembali sampai kapan pun (Hadgson, 1974:437-441). Kemodernan itu lebih disebabkan Islam merupakan ajaran yang bersifat sangat urban secara radikal (Madjid, 1992:315) dengan corak perkotaan yang cukup menonjol, yakni bercirikan kosmopolitanisme Islam yang diajukan sebagai responsi positif, dan amat kuat terhadap iklim modernitas (Madjid, 1997:163).

Dengan coraknya yang *madiniyah* (urbanisme) tersebut, maka kemudian masyarakat yang dilahirkannya memiliki karakter *madaniyah* (peradaban), yang banyak diimpikan oleh hampir semua sistem peradaban.[2] Karakteristik inilah sebenarnya yang sangat

---

[2] Penulis sudah memberikan gambaran sedikit tentang kontinuitas peradaban, ilmu, dan teknologi masyarakat muslim dari abad I sampai abad XIV H. Lihat Sholikhin, Muhammad. 1999. "Pemikiran-pemikiran Dakwah Mohammed Arkoun; Studi Analisis atas Konsep Kritik Nalar Islami dan Islamologi Terapan dalam Buku *Nalar Islami Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*". Skripsi Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang. Hal. 1-26. Selain itu, penulis juga sudah melakukan penelitian tentang perkembangan tasawuf, salah satu dari unsur pembentuk peradaban muslim, dari abad I sampai 15 H (Sholikhin, 2004:47-80).

dibutuhkan oleh suatu sistem keagamaan pada era globalisasi dewasa ini, di mana "agama Islam" yang pernah menjadi hegemoni dunia pada masa lalu, sekarang ini masyarakatnya justru menjadi sasaran mudah dari "peradaban lain" yang justru kelahirannya terinspirasi oleh kemajuan Islam pada masa lalunya.

Jelas bahwa peradaban Islam yang lahir, berada dalam bingkaian wahyu walaupun sebenarnya peradaban itu sendiri adalah hasil ekspresi komunitas muslim. Bingkai wahyu ini terjadi, karena kemudian dalam ekspresi kehidupannya, komunitas muslim sangat terpengaruh oleh wahyu yang diperuntukkan bagi Islam sebagai agama. Dengan ekspresi dari wahyu dalam kehidupannya itulah, maka kemudian memunculkan kebudayaan dan peradaban Islam. Munculnya Islam sebagai peradaban, tidak lain karena pengejawantahan unsur normatif ke dalam konteks historis, yang mau tidak mau selain yang searah dengan idealitas wahyu yang ada, sebagian juga menjauh bahkan menyimpang dari idealitas tersebut. Maka dalam hal ini, sebagian peradaban muslim yang tidak sepenuhnya "bersih", bukanlah imbas dari wahyu, tetapi imbas dari ekspresi kehidupan muslimnya.

Pembedaan ini harus ditegaskan untuk menghindari kesalahmengertian di kalangan sebagian muslim, dan terutama oleh komunitas luar, yang memiliki "peradaban lain". Sementara dialog peradaban tidak boleh berhenti dalam arena global seperti dewasa ini. Karena "peradaban lain" ternyata tetap mempertimbangkan Islam, yang bukan semata-mata sebagai agama, tetapi merupakan salah satu sistem peradaban yang besar. Tentu saja ketika "pihak lain" mengapresiasi peradaban Islam, karena ia muncul didasari motif wahyu, maka mau tidak mau, konteks wahyu pun harus dipelajari dan dipertimbangkan oleh peradaban lain tersebut. Akibatnya, globalisasi Barat dewasa ini tidaklah harus menjadi "musuh" atau "ancaman" bagi peradaban Islam, namun justru bagaimana kedua peradaban tersebut mampu menjadi semacam kolaborasi globalisasi, atau minimal mitra dalam gerakan global.

Dalam konteks bingkai wahyu ini, sistem peradaban Islam selalu menghadirkan wacana Al Quran sebagai kitab suci, serta sosok Muhammad sebagai pembawa pesan Ilahiah, dan idealitas manusia sebagai unsur pembentuk peradaban. Kesempurnaan

sosok agung ini tidak saja diakui oleh komunitas muslim,[3] namun para ahli sejarah pun mengakui sosok Muhammad sebagai manusia sempurna, tokoh ideal, manusia luar biasa yang hadir sebagai figur historis, di balik kenabian dan kehidupan asketiknya (Grunebaum, 1974:2). Ditambah dengan keberhasilannya membangun sistem peradaban Islam dalam tempo yang singkat, setelah hampir enam abad lebih kawasan Arab tidak memiliki kerangka filosofis lagi, maka wajar jika Hart (1986: 27) meletakkannya sebagai tokoh nomor satu dari banyak tokoh dunia.

Peradaban Islam memang berutang budi besar terhadap Nabi Muhammad, utusan pamungkas dari sekitar 124.000 nabi dan 315 rasul (Umar al-Samarani, hal. 15). Sebab—terlepas posisinya sebagai seorang Rasul yang harus diyakini oleh setiap muslim—peradaban Islam yang muncul kemudian dimulai dari proses reformasi sosial yang dilaksanakan secara drastis oleh Muhammad. Reformasi sosial tersebut, sesuai dengan ajaran Al Quran (Qs. Al-A'raaf: 56 dan 85), dilakukan dalam rangka usaha reformasi dunia (*ishlah al-ardl*), dan Nabi Muhammad sudah melaksanakannya dengan sukses.

Hubungan antara wahyu dan apa yang disebut sebagai sunnah nabi tidak hanya terjadi secara doktrinal. Relasi dalam pembentukan peradaban lebih bercorak filosofis, karena Al Quran (Syiria: *Qeryana* 'kata atau susunan kata') sebagai wujud firman Tuhan, tidaklah dapat dipahami sebagai penyedia segala sesuatu. Maka, langkah interpretasi atau penafsiran menjadi salah satu cara bagi upaya pengejawantahan ajaran ketuhanan. Pada posisi inilah, sunnah menjadi sumber idealitas yang kedua bagi Islam.

Otentisitas Al Quran sebagai *way of life* komunitas muslim, dibuktikan dengan adanya proses kodifikasi segera atas teks-teks Al Quran yang tertulis di berbagai benda, yang sudah dihimpun pada suatu *maktabah* Zaid bin Tsabit.[4] Dari satu mushaf ini, pada masa Utsman kemudian dikembangkan menjadi empat naskah, disertai dengan beberapa penyeragaman sistem tanda baca-

---

3. Tentang ekspresi muslim dalam pengakuannya atas kesempurnaan manusiawi Nabi Muhammad, lihat misalnya Muhammad bin al-Sayyid 'Alawi al-Maliki al-Hasani (1990-1411).

4. Perhatikan kajian menarik Muhammad Mushthafa al-A'zhami. 2003. *The History of the Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments.*

nya. Demikian pula tentang otentisitas hadis yang sudah terkompilasi dalam berbagai naskah yang diakui di kalangan muslim, dihimpun dengan melalui proses yang sangat ketat, untuk memisahkan hadis nabi dengan pernyataan yang dipersangkakan kepada nabi.[5]

B. Masa Awal Peradaban Islam

Islam melihat dengan pandangan idealis apa yang akan terjadi pada dirinya, yakni munculnya umat Islam, yang darinya memunculkan peradabannya sendiri. Dalam tataran realitas, sejarah peradaban masyarakat ini bisa diringkas sebagai kesenjangan antara idealisme dan realitas praktis sehingga seakan-akan idealisme Islam hanyalah berhenti pada utopianisme.

Namun, keinginan menjadi teladan utama yang muncul dari balik sejarah dan menjadi saksi atas umat manusia terus bergema. Masyarakat muslim terus berusaha dengan sungguh-sungguh sebagai teladan yang berusaha untuk menjelmakan diri dalam kehidupan kelompok, sosial, dan pribadi mereka, serta dalam hubungan-hubungan mereka. Dengan inilah mereka mewarnai dan mengarahkan kehidupan mereka sehingga muncul apa yang disebut sebagai "teladan yang terbatas" (Arkoun & Gardet, 1997: 17-18).

Dalam perjalanan pasang surutnya, serta perpecahan yang disebabkan oleh pertikaian regional maupun pergolakan internal, serta berbagai peperangan, bangsa muslim dengan peradabannya, meskipun nasibnya ada yang buruk dan mulia, tidak pernah lepas dari kerinduan kepada "teladan yang terbatas" tersebut secara terus-menerus, dan masa lampau senantiasa merupakan penjamin bagi masa depan. Sebab, sangat mungkin untuk berbicara tentang "zaman keemasan" dalam Islam.

Maksud zaman keemasan di sini bukanlah zaman kegemilangan duniawi yang dikenal dalam abad-abad awal daulat Bani

---

5. Kajian tentang masalah ini lihat dalam Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, 1971. *al-Sunnah Qabla al-Tadwin*, Dar al-Fikr, Beirut, Cet. II; untuk kajian kontemporer dan sangat mendalam, perhatikan, Muhammad Mushthafa al-A'zhami, *Dirasat fi al-Hadits al-Nabawi wa Tarikh Tadwinih*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1413 H/ 1996 M. Buku ini sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, M.M. Azami. 2000. *Hadits Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*. Terj. Ali Mustafa Ya'qub. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Abbasiyah dengan hasil-hasilnya yang bersifat manusiawi dan universal, ataupun zaman keemasan Bani Umayyah di Cordoba pada abad kesepuluh, ketika ilmu-ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian dan kesusastraan berkembang pesat dan cemerlang. Sebab di balik semua kecemerlangan itu, banyak kritikus yang mencatat adanya kemerosotan dalam perilaku moral umum masyarakat dan kesewenang-wenangan para penguasa. Zaman keemasan Islam yang sesungguhnya adalah masa sejak terbentuknya Daulat Madinah hingga sekitar tahun 37 H, khususnya dari saat Nabi hijrah sampai wafatnya beliau.

Tujuan yang dicita-citakan bukanlah kembali ke masa Daulah Madinah, melainkan memandangnya sebagai pelita yang menerangi jalan dan titik tolak ataupun rujukan yang mampu menjawab tuntutan zaman, di samping capaian-capaian yang memang nyata. Peradaban Madinah menjadi inspirasi setiap pembaru, di mana kesenjangan antara "teladan yang terbatas" dan realitas keseharian memberikan nilai yang besar bagi pemikiran pembaruan.

Dokumen sejarah yang kemudian dikenal sebagai "Piagam Madinah" menjadi saksi sejarah tentang inti dari peradaban Madinah, yang memiliki corak *madiniyah* (urbanisme) sehingga melahirkan sistem *madaniyah* (peradaban). Dalam perjanjian tersebut, disebutkan tentang dasar-dasar masyarakat partisipatif dengan ciri utama kewajiban pertahanan bersama dan kebebasan beragama (Hamidullah, 1389/1969:44-45; Ibn Ishaq, 1980:233). Perjanjian tersebut memiliki makna selain pengukuhan solidaritas dan saling mencintai antara kaum beriman dan Yahudi, serta kedudukan Madinah sebagai negeri yang aman dan bebas untuk kedua kelompok itu. Dengan isi dan semangat isi perjanjian tersebut, Rasulullah di Madinah bukanlah seorang penguasa otokratik, melainkan hanya menempati posisi sebagai "yang pertama dari yang sama" (Watt, 1977:257, 228-229).

Didasarkan pada dasar-dasar prinsipal dalam perjanjian tersebut, maka terbentuklah asas-asas masyarakat dan kebudayaan Islam, yang bersendikan pada prinsip-prinsip (Tim Penyusun *Textbook* Sejarah, 1981-1982:45-46): (1) *al-Ikha* (persaudaraan); (2) *al-musawwamah* (persamaan); (3) *tasammuh* (toleransi); (4) musyawarah; (5) *al-Muawanah* (gotong royong), yang membentuk

masyarakat *ummah* (Grunebaum, 1970:42-45; bdk. uraian tentang masyarakat ideal menurut Al Quran dalam Rahman, 1996:54-94).

Maka, masyarakat pada masa itu merupakan wadah bagi pengembangan kebudayaan dan peradaban. Peradaban Islam itu sendiri dapat dipahami sebagai nilai-nilai material dan immaterial yang dimiliki dan dikembangkan oleh umat Islam. Sementara dasar-dasar peradaban yang diletakkan oleh Rasulullah pada umumnya, merupakan sejumlah nilai dan norma yang mengatur manusia dan masyarakat dalam hal yang berlainan dengan peribadatan, sosial, ekonomi dan politik yang bersumber pada Al Quran dan sunnah.

Kondisi masyarakat Madinah pada masa Rasulullah tersebut berlanjut semakin maju pada masa-masa *khulafa' al-rasyidin*. Administrasi pemerintahan berkembang dalam bentuk lembaga-lembaga dan jabatan-jabatan baru, seiring dengan perkembangan wilayah dan kebudayaan masyarakat Islam. Demikian pula sektor material, sebagai wujud dari kemajuan aspek immaterial, berbagai ilmu pengetahuan dan teknologi, konstruksi, dan kesenian berkembang sedemikian rupa pada masa-masa hingga sekitar tahun 39 H (659 M).

C. Kejayaan Peradaban Islam Klasik Bersumbu pada Filsafat dan Sufisme

Memerhatikan pemaparan di atas, maka jelaslah bahwa tonggak-tonggak peradaban Islam yang ideal, ditancapkan dalam sejarah pada abad I sampai IV Hijriah. Pada masa-masa itu, kebebasan pemikiran dan kreativitas di segala bidang mendapatkan tempatnya yang wajar.

Dalam perjalanan sejarahnya yang awal, peradaban Islam, utamanya dalam perkembangan pemikiran dan kebudayaan, mencatatkan suatu kekuatan yang sangat kreatif dan dinamis. Hal ini dapat dilihat dengan banyaknya mazhab, baik teologi[6] mau-

---

[6] Teologi; ilmu ketuhanan atau ilmu tentang Tuhan, sebenarnya berasal dari luar konteks islamologi, yang merupakan perkembangan evolusif tentang ilmu Kalam dan filsafat ketuhanan. Tentang penggunaan teknis istilah ini, lihat Harun Nasution. *Teologi Islam*. 1986. Cet. V. Hal. ix-x. Jakarta: UI Press. Lihat juga Ilhamuddin.

pun fiqih[7] yang memiliki corak masing-masing, sesuai dengan latar belakang sosio-kultural, sejarah dan politik di mana paham-paham hasil pemikiran itu tumbuh dan berkembang.

Peradaban Islam sejak masa Rasulullah hingga kurun waktu abad ke-3, berjalan dalam mekanisme yang sistematis dan praktis. Misalnya tentang kodifikasi Al Quran, pola pemilihan khalifah (politik), dan sebagainya. Sementara dalam lapangan *al-'akidah wa al-syari'ah,* umat Islam pada masa itu membiarkan teks-teks korpus Qurani dan *qawliyyah* Nabi "berbicara apa adanya". Era itu—yang penuh dengan idealisme kreatif, suasana damai, egaliter, terbuka dan inklusif—yang disebut para intelektual sebagai era *salaf al-shalih* yang umumnya mengacu pada sikap atau pendirian para ulama Islam dari generasi paling awal, dalam lapangan akidah, atau mengacu kepada golongan umat Islam yang bersikap dan berpendirian, seperti yang dimiliki oleh para ulama dari generasi salaf tersebut (Tim Penyusun IAIN, 1990:831).

1997. *Pemikiran Kalam al-Baqillani; Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy'ari.* Hal. 1-12. Yogyakarta: Tiara Wacana. Ibn Khaldun menggunakan kata "*ilm al-kalam*" sama dengan "*al-'aqaid al-imaniyyah*" dan "*al-tawhid*". Lihat al-'Allamah 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Khaldun. *Muqaddimah Ibn Khaldun* (selanjutnya disebut MIK). Hal. 507-517. Beirut: Dar al-Jil. Kitab klasik ini telah diterjemahkan oleh Franz Rosenthal, *Ibn Khladun; The Muqaddima An Introduction to History* (3 Volume) (selanjutnya disebut Rosenthal). 1967. London: Routladge & Kegan Paul. Rosenthal mengartikannya sebagai *speculative theology,* lihat Jilid III. Hal. 34-54. Dalam edisi Indonesia diterjemahkan oleh Ahmadie Thaha, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (selanjutnya disebut Thaha). 1986. Jakarta: Pustaka Firdaus. Tentang ilmu kalam lihat hal. 589-623.

7. Fiqih atau hukum Islam dan kadang disalahmengertikan dengan syariah, telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya dewasa ini meskipun konsep terminologisnya dari sudut historis dan literal berbeda satu dengan yang lain. Tentang istilah yang identik, lihat misalnya T.M. Hasbi ash-Shiddiqy. 1963. *Pengantar Hukum Islam.* Cet. III. Jakarta: Bulan Bintang. Adapun yang membedakan istilah tersebut, Muhammad Sa'id al-'Asymawi, "Fikih Islam" dalam *Islam, Negara dan Hukum.* 1993. Johannes den Heijer dan Syamsul Anwar (Ed.). Hal. 127-131. Jakarta: INIS. Sedang untuk perkembangan terminologi fiqh dan syari'ah dalam perjalanan historis, lihat Ash-Shiddiqy, *op. cit.,* hal. 17-23. Juga Ahmad Hassan. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup.* 1984. Terj. A. Garnadi. Hal. 1-10. Bandung: Pustaka. Untuk perkembangan linguistik, lihat Hammudah 'Abd al-'Ati. *The Family Structure in Islam.* 1977. Hal. 13-15. USA: American Trust Publications. Sementara Ibnu Khaldun membedakan antara Ushul fiqh sebagai ilmu syari'ah terpenting, lihat *MIK,* hal. 501-505, Roshental, hal. 25-28, Thaha, hal. 579, selanjutnya hal. 580-586; sedangkan fikih adalah sebagai ilmu *al-khilafiyyah,* persoalan-persoalan kontemporer, *the controversial questions*: *MIK,* hal. 505-6, *Rosenthal,* hal. 30-31, *Thaha,* hal. 587. Sementara tentang ilmu fikih dan cabang-cabangnya: *MIK,* hal. 493-500, *Rosenthal,* hal. 123-33, *Thaha,* hal. 564-77.

Pada periode salaf ini, kita banyak menjumpai para intelektual yang berpegang pada rumusan akidah Islam, tidak lebih dari seperti apa yang tertera dalam Al Quran dan hadis, seperti Malik bin Anas dan sebagainya. Kita juga mendapati ulama-ulama yang sudah memunculkan ijtihadnya, seperti Umar bin al-Khathab (592-644) sampai Muhammad bin al-Hassan al-Syaibani (ahli hukum internasional, penulis *al-Siyar al-Kabir*, yang lebih baik dibanding buku Grocius dari Belanda [1583-1645] sehingga al-Syaibani dijuluki "Bapak Hukum Internasional" [752-804]). Kebanyakan dari ulama salaf hingga abad ke-9 M (3 H) adalah termasuk dalam jajaran 100 tokoh sejarah muslim,[8] di mana pemahaman mereka terhadap akidah adalah sejalan dengan apa bunyi teks dari suatu korpus, sekaligus dengan merujuk sunnah, mereka mengontekstualisasikannya sesuai dengan kebutuhan umat.

Alhasil peradaban Islam saat itu mencapai puncak perumusannya dalam iklim yang kondusif. Ibnu Khaldun mencatat bahwa ilmu pengetahuan hanya berkembang dalam peradaban dan kebudayaan yang berkembang pesat (Ibn Khaldun, hal. 482-483; Roshental: I, 433-436). Salah satu ciri perkembangan budaya itulah merupakan sikap pluralitas internal umat beragama dalam keanekaragaman pemahamannya masing-masing. Pada abad-abad inilah, muncul para imam mazhab, baik bidang kalam, fikih maupun kesufian, di samping sudah berhasil dilaksanakan proses kodifikasi hadis yang menghasilkan kitab-kitab hadis yang kemudian dikenal dengan sebutan *al-kutub al-sab'ah* atau juga *al-kutub al-sittah.*

Pada periode klasik ini pulalah sistem tasawuf berkembang pesat, demikian pula dengan sistem perumusan mazhab dalam dunia Islam dari yang paling moderat hingga "fundamentalis". Setelah ini, disusul dengan kemunculan mencapai puncak pemi-

---

8. Husayn Ahmad Amin. *Seratus Tokoh dalam Sejarah Islam.* Terj. Bahruddin Fannani. 1995. Bandung: Remaja Rosda Karya. Husayn Ahmad Amin dalam buku mencatat 100 tokoh berdasarkan kehadirannya di tiap abad (disusun kronologis) sampai awal abad ke-20 M/awal abad ke-14 H. Pakar biografis lain, Jamil Ahmad memiliki perspektif yang berbeda. Dalam Buku *Seratus Muslim Terkemuka.* 1994. Terj. Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Cet. IV. Jakarta: Pustaka Firdaus. Jamil Ahmad mengklasifikasikan 100 tokoh berdasar profesionalismenya. Dan antara keduanya juga memiliki perbedaan beberapa tokoh tentang yang masuk 100 besar sampai awal abad ke-20. Tentu seiring perjalanan waktu, konsepsi 100 besar tokoh sejarah muslim ini akan berkembang pula, tidak mutlak.

kiran filsafat di dunia muslim, yang berawal dari mengkristalnya pola pemikiran teologis dengan spiritualitas. Maka, mucullah ilmuwan-ilmuwan besar setelah ini, seperti al-Farabi (w. 339/950), Ibnu Sina (w. 428/1038). Akan tetapi, juga terdapat noda hitam sejarah, karena pada abad ke-10-11 terjadi suasana konflik keagamaan yang cukup panas, yang berpangkal pada kepentingan politik namun kemudian menyebar ke ranah keagamaan, yang salah satu akibatnya adalah dihukum matinya Husein bin Manshur al-Hallaj pada tahun 922 M.

Perkembangan pemikiran Islam pada generasi paling awal itu dapat berlangsung dengan begitu kreatif dan dinamis, karena didorong oleh paling tidak empat faktor, seperti dicatat oleh Taufik Adnan Amal (1990:33-34): *pertama* adalah dorongan keagamaan. Islam merupakan sumber norma dan nilai normatif bagi kehidupan kaum muslim, maka kebutuhan untuk membumikannya ataupun mengintegrasikan kehidupan kaum muslim ke dalamnya selalu muncul ke permukaan. Dorongan keagamaan itu akan selalu eksis sepanjang sejarah Islam yang mengambil bentuk dalam konsep atau anggitan ijtihad, yang dikatakan oleh Iqbal (1983: 204), "Prinsip gerakan dalam struktur Islam sebagai prinsip-prinsip abadi yang mengatur kehidupan kolektif ... yang memberikan kita tempat berpijak dalam dunia yang berubah-ubah secara tetap."

Kedua, akibat meluasnya wilayah Islam sejak masa Umar bin Khathab, terjadilah pergeseran-pergeseran sosial yang menimbulkan sejumlah besar problem baru yang harus dipecahkan oleh produk pemikiran Islam, dan sekaligus menuntut pemikiran dakwah yang lebih luas cakupannya berkaitan dengan sosiokultur yang lebih kompleks. Untuk itulah kemudian Umar tampil dengan sejumlah kebijakan, hasil pemikiran yang sangat radikal, yang belakangan sering dijadikan sumber justifikasi terhadap gagasan-gagasan pembaharuan pemikiran Islam pada periode modern.[9] Oleh karena keberhasilan Umar dalam melebarkan

---

[9] Tentang kebijaksanaan Umar, lihat ash-Shiddiqy. *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*. 1966. Hal. 20-23. Jakarta: Bulan Bintang; Fazlur Rahman. *Membuka Pintu Ijtihad* 1983. Bandung: Pustaka terutama bab terakhir. Secara lebih mendalam, lihat Amiur Nuruddin. 1991. *Ijtihad 'Umar ibn al-Khaththab; Studi Tentang Perubahan Hukum dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press. Adapun

"pembebasan" wilayah kepada Islam, maka Michael H. Hart meletakkan Umar sebagai tokoh terbesar ke-3 di antara 100 tokoh yang paling berpengaruh dalam sejarah dunia setelah Nabi Muhammad dan Nabi Isa (Yesus).[10]

Faktor *ketiga*, independensi para intelektual muslim dari kekuasaan politik, sekaligus independen dari sikap *taqlid* terhadap para pendahulunya. Hal ini mengakibatkan mereka dapat dengan bebas melenggangkan hasil-hasil pemikirannya selaras dengan pemahaman masing-masing dalam konteks yang melatarbelakanginya. Snouck Hurgronye menyebutkan bahwa kemandirian para pemikir Islam awal, bermula dari pemisahan kekuasaan spiritual dan temporal pada masa Dinasti Umayyah, padahal semula merupakan sumber imajinatif dan kreativitas para intelektual muslim salaf.[11]

Keempat, yang paling menentukan adalah fleksibelitas nilai-nilai Islam itu sendiri (terutama hukum yang paling banyak menyedot produk pemikiran dakwah Islam) yang memungkinkannya untuk berkembang mengatasi lingkup batas ruang dan waktu. Hasil-hasil pemikiran Umar bin Khathab menjadi ilustrasi paling tepat tentang hal ini.

Memasuki abad ke-4 H, perkembangan pemikiran Islam yang semula dinamis dan kreatif pada masa awal, kemudian menjelma ke dalam bentuk mazhab-mazhab atas inisiatif beberapa pemikir terkenal, terutama dalam mazhab Maliki, Syafi'i, Hanafi, dan Hanbali. Akan tetapi, ada hal yang sangat penting menjadi terkorbankan, di mana kristalisasi mazhab dan aliran pemikiran tersebut justru kemudian "merebut" kebebasan berinisiatif me-

---

untuk ungkapan-ungkapan bijak Umar diberbagai bidang, lihat Muhammad Ahmad Asyur. *Khotbah dan Pesan Umar ibn al-Khattab*. 1997. Hal. 208. Jakarta: Pustaka Firdaus.

[10] Lihat Michael H. Hart. *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*. 1986. Cet. 8. Hal. 266. Jakarta: Pustaka Jaya. Di sini Hart menggunakan kata 'penaklukan' sebagai istilah khas Orientalis yang menggambarkan islamisasi wilayah luar jazirah Arab dengan senjata, dan sayangnya juga sering kali digunakan para sejarawan muslim. Suatu hal yang agak salah dalam pengamatan dan pengungkapan mereka terhadap program pembebasan Islam yang tanpa paksaan.

[11] Lihat catatan Snouck Hurgronye, "Islam" (dalam De Bids, 1886) diterjemahkan dan diterbitkan ulang dalam *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronye*. 1995. Hal. 64-67. Jilid II Terjemahan Soedarsono Soekarno dan Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS.

lalui ijtihad, yang semula hanya dibatasi kemudian "dinyatakan tertutup".

Dengan demikian, tumbuhnya *al-ulama al-muta-akhkhirin* atau khalaf dimulai pada sekitar abad ke-4 H setelah diskursus pemikiran umat Islam telah memasuki pola-pola pemaknaan terhadap teks, yang makin lama, teks bacaan utama umat semakin bergeser pada produk pemikiran *ulama bi al-madzahib*, dan jarang bisa berpikiran mandiri. Hal ini terjadi ketika wacana linguistik kitab suci dan hamparan luas *al-sunnah* telah dipadukan dengan hermeneutik ala filsafat Yunani, mempersempit al-sunnah hanya pada produk-produk hadis, serta pendapat para ulamanya yang hanya bersandar kepada para pendahulu. Umat Islam dilanda "kemalasan" untuk berijtihad.

Corak ulama *muta-akhhirin* ini bisa kita lihat, misalnya pada tokoh mujaddid untuk abad keempat; Imam Qadhi Abu Bakar Al-Baqillany (wafat di Baghdad 403 H/1013 M). Ia adalah penganut mazhab Malikiyyah, dan menjadi perintis ilmu kalam di samping Asy'ariyyah dan Mauridiyyah. Selain itu, juga dikenal sebagai peletak doktrin politik yang handal. Lewat bukunya yang berjudul *al Tamhid fir-Radd 'alal Mulkidah war-Rafidah wal-Khawarij wal-Mu'tazilah*–sebuah kitab heresiografi terhadap golongan Syi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah–ia berusaha membersihkan paham-paham agama Kristen yang menyelinap masuk ke dalam ajaran Islam sehingga seakan-akan menjadi paham baku di dalam Islam. Misalnya, tentang doktrin masih hidupnya Nabi Isa di langit sampai sekarang.

Pemikiran Islam mulai abad ke-4 ini dikatakan dinamis, namun tidak cukup kreatif. Tentu saja kemunduran pemikiran Islam ini juga antara lain disebabkan mulai munculnya mazhab-mazhab yang primordial, yang dimulai semenjak perpecahan politik di masa Khalifah Ali, diperparah kemudian dengan ekstremitas Mu'tazilah pada masa al-Mutawakkil. Para ulama dan cendekiawan bukannya melahirkan pemikiran kreatif untuk menuntaskan persoalan yang makin besar, melainkan waktunya justru tersita habis untuk berpolemik. Kemunduran awal ini, terutama diakibatkan karena kondisi politik umat akibat adanya *al-fitnat al-kubra* pertama, dengan terbunuhnya Utsman bin 'Affan, sehingga memecah belah umat Islam dalam faksi Mu'awiyyah dan 'Ala-

wiyyah. Disusul dengan datangnya fitnah kedua, di mana Panglima al-Hajjaj bin Yusuf[12] (tokoh teknik irigasi dan pemberi syakal atau harakat pada Al Quran), atas perintah dan restu Raja Yazid bin Mu'awiyyah, membasmi perlawanan Abdullah bin Zubair (pembela anak-cucu Rasul dalam kemelut politik) sehingga Ka'bah dan sekitarnya penuh dengan genangan darah dan syuhada. Fitnah kedua ini terjadi pada masa pemerintahan Abd al-Malik ibn Marwan (w. 86/705).

Berdasarkan uraian-uraian tersebut, tampak bahwa era kemunduran peradaban Islam sudah terjadi sejak abad ke-4 H, ketika kristalisasi mazhab menjadikan pintu ijtihad "tertutup", sementara dalam kebijakan politik dan keagamaan, para penguasa kemudian menjadikan mazhab yang dianutnya sebagai mazhab resmi negara. Pada masa inilah yang menjadi garis pemisah antara *ulama' al-mutaqaddimin* dan *ulama' al-muta-akhkhirin*, di mana kelompok kedua terjadi sejak abad ke-4 H tersebut.

Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa terdapat berbagai faktor yang menyebabkan kemjuan peradaban Islam Kla-

---

[12] Tokoh al-Hajjaj ibnu Yusuf adalah tokoh yang sangat kontroversial dalam sejarah peradaban muslim. Ia merupakan sosok antagonis dalam sejarah khilafah Islamiyyah. Al-Hajjaj dikenal sebagai pembangun angkatan bersenjata kaum muslim yang tangguh, sekaligus "mesin perang" pada masa kekuasaan Marwan bin Yazid bin Mu'awiyyah. Khalifah Umar bin Abdul Aziz mengatakan, "Seandainya semua bangsa berlomba-lomba membanggakan keburukan masing-masing, dan setiap umat membawa orang paling jahat dari mereka, lalu kita datang membawa Hajjaj, kita akan mengalahkan semua." Umar II sendiri pernah dipecat dari jabatan gubernur di Madinah pada 93 H/712 M dan digantikan Hajjaj garagara menentang kebijakan sang Pangab, yakni menampung pelarian politik dari Irak. Al-Hajjaj pula yang menjadi komandan perang untuk membantai keluarga Rasulullah di Padang Karbala, dan menorehkan sejarah hitam dengan melakukan pertumpahan darah di sekitar dan di atas Ka'bah untuk melumpuhkan kekuatan Sayyidina Husesin dan Hasan, sehingga Ka'bah kotor dengan darah para syuhada yang tidak melakukan perlawanan. Akan tetapi, al-Hajjaj juga sekaligus seorang konseptor kesejahteraan sosial, dan perencana pembangunan. Dialah yang pertama kali menemukan sistem penyediaan lapangan kerja dan pengembangan SDM. Ketika itu, terjadi arus urbanisasi yang memunculkan banyak pengangguran. *Nah*, al-Hajjaj menariknya kembali ke kampung dengan membentuk sistem pengairan (irigasi) untuk tanah-tanah pertanian mereka. Selain itu, juga membangun prasarana rumah sakit dan sekolah-sekolah sampai ke kampung, membangun tentara profesional, menyiapkan kader pengganti gubernur di setiap daerah, dan nasionalisme Arabnya sangat tinggi dengan memberlakukan mata uang Arab secara menyeluruh di seluruh negeri Islam. Uniknya lagi, *last but not least*, Hajjaj juga yang memberi tanda baca, seperti fathah, kasrah, dhammah berikut tanwin pada suku kata terakhir kata benda *indefinitive* sehingga menghindarkan buta huruf Arab bagi yang buta akan "Arab gundul".

sik adalah (a) Kecintaan terhadap ilmu pengetahuan; (b) Kerja sama aktif antara intelektual dan penguasa untuk memajukan ilmu pengetahuan; (c) Semangat menyebarkan pesan keagamaan dengan memanfaatkan semua perangkat keilmuan yang ada; (d) Terjaminnya tradisi ilmiah, kebebasan berpikir intelektual, dan penelitian; (e) Selalu merasa tidak puas atas kemajuan yang sudah dicapai; (f) Stabilitas ekonomi dan sosial; (g) Kemakmuran ekonomi yang terbebas dari korupsi, dan penyediaan anggaran yang memadai bagi pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi; (h) Interaksi antarbudaya dan peradaban yang terjalin baik, dan adanya pola kerja sama dengan berbagai bangsa maju lainnya; (g) Netralitas dan sterilisasi ilmu pengetahuan dari kepentingan-kepentingan lain yang negatif atau penyalahgunaan ilmu pengetahuan (Lombard, hal. 60-86).

Selanjutnya, masa klasik Islam sebelum masa kemundurannya juga mencatatkan berbagai kemajuan peradaban yang mencengangkan.[13] Berbagai pusat peradaban muncul ke permukaan. Meluasnya wilayah Islam, yang ditopang kemajuan ilmu pengetahuan, menyebabkan pengelolaan yang maju sehingga terbentuklah kota-kota Islam yang mengembangkan diri sebagai kota serba dimensi. Semua itu makin memosisikan Islam sebagai agama yang dihormati (bdk. Tim Penyusun *Textbook*, 1981/1982:156-157).

Makkah dan Madinah sebagai pusat pengembangan ilmu hadis dan fikih. Baghdad, Kufah, dan Basrah di Irak menjadi pusat pengembangan ilmu pengetahuan, seperti tafsir, hadis, fikih, bahasa, sejarah, filsafat, ilmu alam, ilmu kalam, ilmu pasti, musik, dan sebagainya. Fustat (Kairo sekarang) dan Iskandariyah menjadi pusat ilmu pengetahuan di Mesir. Damaskus, Halab, dan Beirut merupakan kota di Syam (Siria) yang maju sebagai kota ilmu. Di Bukhara terdapat *maktab* Nuh bin Nashar al-Sammany sebagai *maktab* terlengkap. Di Thabaristan terdapat istana Amir Thabaristan sebagai corong ilmu untuk wilayah sekitarnya. Di

---

[13] Tentang berbagai pencapaian peradaban Islam Klasik, lihat di antaranya dalam Gustave E. von Grunebaum. *Medieval Islam A Study in Cultural Orientation*. 1971. Cet. ke-2. Hal. 378. Chicago & London: The University of Chicago Press; lihat juga Hamilton A.R. Gibb. 1968. *Studies on the Civilization of Islam*. Stanford J. Shaw & William R. Polk (Ed.). Hal. 369 Boston: Beacon Press.

Ghazna ada istana Sultan Mahmud al-Ghazni yang cinta akan ilmu. Di wilayah Andalusia terdapat kota-kota besar, seperti Cordova, Granada, Valensia, Murcia, Sevilla yang tumbuh sebagai pusat pengetahuan dan peradaban muslim seiring dengan perkembangan di Baghdad. Dari Andalus inilah kemudian ilmu pengetahuan Islam menyebar ke Barat (Tim Penyusun *Textbook*, 1981/1982: 157).

Secara serentak, pada waktu itu kaum muslim dengan gerakan ilmu pengetahuannya berhasil menjadikan dirinya sebagai pewaris ilmu pengetahuan Yunani, Persia, Romawi, dan India, di samping ilmu orisinal dari Islam sendiri. Istana-istana khalifah dan gubernur menjadi pusat-pusat *khalaqah* keilmuan, di mana para pencari ilmu bebas masuk-keluar dari seluruh penjuru dunia. Sementara sarana perpustakaan menyebar sampai ke tingkat pelosok desa (Goitein, 1968:230-243).

Ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang pula dengan pesatnya. Secara umum, ilmu pengetahuan yang berkembang pada waktu itu meliputi apa yang dikenal sebagai ilmu-ilmu *naqli* dan ilmu-ilmu *aqli*.[14] Ilmu naqli yang berkembang, terutama meliputi ilmu tafsir,[15] hadis,[16] kalam,[17] tasawuf,[18] fikih dan ushul fikih,[19] dan sebagainya.

---

14. Untuk analisis singkat lihat G.E. Von Grunebaum. *Classical Islam A History 600 A.D.-1258 A.D.* 1970. Terjemahan Katherine Watson. Hal. 128-140. Chicago: Aldine Publishing.

15. Ilmu tafsir berkembang pesat dan mencapai puncaknya pada masa itu. Penafsiran berkisar pada metode *bi al-ma'tsur* dan *bi al-ra'yi*. Ilmu tafsir didominasi oleh aliran Sunni, Mu'tazili dan Syi'i. Di antara tokoh-tokoh ahli tafsir yang muncul pada perode ini adalah al-Thabari (838-923), Muqathil bin Sulaiman al-Azdy (w. 150/767), Abu Bakar al-Ashm (w. 240/854), dan al-Asady (w. 387/997). Kajian singkat atas hal ini lihat, antara lain Muhammad 'Ali al-Shabuni. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*. 1985. Hal. 63-88. Jeddah: 'Alim al-Kutub.

16. Hadis pada era tersebut sudah mengalami kodifikasi dan disempurnakan dengan diadakan penyaringan atas hadis. Para tokoh hadis berturut-turut, yang terkemuka adalah Imam Malik, Imam al-Bukhari (194-256/810-870), Imam Muslim (w. 261/875), Imam Abu Daud (w. 888 M), al-Turmudzi (w. 892), Ibnu Majah (w. 273/886) dan al-Nasa'i (w. 303/915). Baca, misalnya Muhammad Muhammad Abu Zahw. 1958. *al-Hadits wa al-Muhadditsun*. Kairo; C. Brockelmann. 1937-1949. 5 vol. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. Leiden.

17. Ilmu kalam berkembang pesat, terutama karena dorongan untuk membela Islam dengan pemikiran-pemikiran filsafat dari serangan yang menggunakan filsafat, dan untuk memecahkan persoalan agama dengan kemampuan akal pikiran dan ilmu pengetahuan. Maka, wajar jika kemudian ilmu kalam disebut sebagai sumbangan orisinal umat Islam terhadap ilmu filsafat. Ilmu kalam menjadi jarum

Sementara ilmu-ilmu 'aqli, terutama adalah ilmu filsafat,[20] kedokteran,[21] arsitektur, farmasi,[22] astronomi,[23] ilmu riyadiyat,[24] ilmu sejarah,[25] dan sebagainya.[26]

---

pendulum bagi lahirnya filsafat agama di Barat. Tokoh-tokoh terkemuka ilmu kalam, antara lain Wasil bin 'Atha, Abu Hasan al-Asy'ari (873-975), Abu Manshur al-Maturidi, dan sebagainya. Untuk lebih jelas lihat, antara lain Muhammad Ahmad Abu Zahrah, *al-Madzahib al-Islamiah* Kairo: Maktabat al-Adab; Louis Gardet & M.M. Anawati. 1948. *Introduction a'La Theologie Musulmane* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin; 'Ali Musthafa al-Ghurabi. 1958. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah* Kairo.

18. Ilmu tasawuf mulai berkembang pesat pada masa Abbasiyah. Para ulama terkemuka waktu itu, antara lain al-Qusyairi (w. 456/1072), Imam al-Ghazali (w. 502/1108). Di sini terjadi pemaduan antara tasawuf dengan tata cara kehidupan seorang muslim, serta dalam hal bermasyarakat. Juga terdapat ulama Syihabuddin Syuhrawardi (w. 632/1234). Selain itu, juga muncul ulama-ulama dengan akhlak sebagai basis kajiannya, yakni Ibnu al-Muqaffa (w. 757), al-Mawardi, dan Ibnu Maskawiyah. Lihat misalnya, Schimmel, Annemarie. 1981. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press; J. Spencer Trimingham. 1973. *The Sufi Orders in Islam*. London-Oxford-New York: Oxford University Press.

19. Di bidang hukum, muncul berbagai mazhab pemikiran, yang paling terkenal hingga saat ini, antara lain Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah, Hanbaliyah yang menjadi basis anutan kaum Sunni.

20. Di bidang filsafat, perkembangannya dalam Islam diawali dengan penerjemahan karya-karya neo-platonis dan aristotalianisme, mulai pada masa Harun al-Rasyid dan al-Makmun. Bahkan pada masa al-Makmun ini, filsafat berhasil menjadi ilmu yang populer dalam masyarakat muslim. Sehingga pada periode setelah penerjemahan, muncullah tokoh-tokoh filosof muslim kenamaan, di antaranya al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Miskawayh, al-Ghazali, Ibnu Bajah, Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd, dan sebagainya. Juga dikenal sebuah kelompok ahli filsafat di Bashrah yang dikenal dengan sebutan *Ikhwan al-Shafa'*. Baca kajian ini dalam Majid Fakhry. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman Group, Ltd.

21. Ilmu kedokteran berkembang pesat dengan pusatnya di Jundaisapur. Di bidang kedokteran ini juga dilakukan penerjemahan-penerjemahan naskah-naskah Galen, Hippocraters, Alexander Thales, dan sebagainya. Kemajuan bidang ini ditandai munculnya dokter-dokter muslim berkualitas, seperti Abu Zakaria Yuhanna bin Masawaihi (777-857). Maskawaihi sendiri adalah ahli farmasi dari Jundaisapur. Juga muridnya, Hunain bin Ishak (809-873). Sementara dari orang muslim sendiri muncul Ali bin Sahl Rabban al-Thabari (w. 255/868) yang menjadi Direktur Rumah Sakit Jundaisapur; al-Razy (digelari bapak kimia klinik kedokteran, 865-925), dan Ibnu Sina (980-1037). Nama-nama yang disebut sebagai filosof, seperti Ibnu Bajah, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd juga merupakan dokter kenamaan pada masanya. Juga muncul dokter ahli bedah Abu al-Qasim (Abulcasis), dan Khalaf bin Abas al-Zabrawi (w. 1013). Selain mereka, di berbagai belahan negeri muslim bermunculan para tokoh ahli kedokteran muslim.

22. Ilmu farmasi dan ilmu kimia juga berkembang pesat. Tokoh-tokohnya, antara lain Jabir bin Hayyan al-Kufi (abad ke-8) yang juga dikenal sebagai penyandang *laqab* sufi pertama, karena keberhasilannya menggunakan konsep rumus kimia dalam tasawuf, dan perintis ilmu kimia modern. Di Spanyol juga muncul ahli botani, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad (al-Ghafiki, w. 1165).

23. Masyarakat muslim juga memiliki kemajuan pesat di bidang astronomi, atau ilmu falaq. Puncaknya adalah kemampuannya memiliki observatorium dan

D. Konstruksi Peradaban Islam Abad ke-13 sampai Era Modern (Abad ke-19)

Apa yang sudah diuraikan di atas adalah kondisi umum peradaban Islam sejak masa kemunculannya (abad ke-6 M) sampai awal abad ke-13 M,[27] di mana peradaban Islam berada pada fase kemundurannya, yang secara historis berlangsung terus sampai puncak kemunduran pada awal abad ke-20 M, di mana kekhalifahan Turki dihapuskan.

---

alat-alat teropong bintang pertama di dunia. Salah satu dari astronomer terkemuka saat itu adalah Abu al-Abbas Akhmad al-Farghani, Abd al-Ramhan al-Sufi (w. 986), Umar al-Kayam (w. 1123), Abu Makhsyar al-Falaki (w. 272/1123) Abdullah Muhammad bin Jabir al-Battani (juga penemu berbagai teori matematika, w. 319/885), dan Muhammad bin Ahmad al-Biruni (973-1050).

24. Contohnya adalah matematika dan geografi. Ilmu hitung serta aljabar juga mengalami kemajuan signifikan, terutama dengan kehadiran tokoh Muhammad bin Musa al-Khawarizmi (780-850) yang menulis buku tentang ilmu hitung dan aljabar. Ialah penemu angka nol dalam bilangan desimal. Sementara di bidang fisika optik, lahirlah tokoh Ibnu al-Haitham (l. 965). Islam klasik juga menyumbangkan ilmu geografi bagi dunia. Tokoh-tokoh yang muncul di bidang geografi (ilmu peta), di antaranya adalah Ibnu Khurdhathbih (w. 912), Ibnu Wadhih al-Ya'zubi, Ibnu Rustah, juga Abu Said al-Balkhi (juga seorang sufi, w. 934), al-Maqdisi, Yaqut bin Abdullah al-Hamawi (1179-1229).

25. Di bidang sejarah, umat Islam juga mengalami kemajuan pesat dengan munculnya tokoh-tokoh, seperti Ibnu Ishaq (w. 151 H), Ibnu Hisyam (218/834), al-Waqidi (w. 207/823). Sementara perintis penulisan formal sejarah adalah Muhammad bin Muslim al-Dinawari (Ibn Quthaibah, w. 889). Puncak penulisan historiografi Islam terjadi oleh Ibnu Jarir al-Thabari (838-923) dengan bukunya *Tarikh al-Rasul wa al-Mamalik*. Juga didapatkan nama-nama al-Dzahabi, al-Mas'udi, dan sebagainya.

26. Kajian menyeluruh atas kemajuan berbagai bidang ilmu pengetahuan muslim awal, dan pengaruhnya bagi dunia modern, lihat W. Montgomery Watt. 1972. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

27. Menurut Hodgson, peradaban Islam sampai pertengahan awal abad ke-13 telah melalui tiga periode: (1) periode Sasani akhir dan khilafah awal (485-692 M), di mana Islam mampu menghegemoni masyarakat Irano-Semitik yang memunculkan tatanan sosial baru; (2) periode kekhalifahan tinggi (692-945 M), yang menjadi periode pertama peradaban yang benar-benar bercorak Islam, merupakan peradaban klasik di era Bani Marwan dan kekhalifahan Abbasiyah, di mana formulasi klasik Islam menemukan bentuknya; (3) periode Islam pertengahan awal (945-1258 M), berupa berdirinya sebuah peradaban internasional yang menyebar keluar batas wilayah Irano-Semitik. Sementara sejak abad ke-13 sampai sekarang ini, juga terbagi atas tiga periode kemunduran: (1) periode Islam pertengahan kemudian (1258-1503 M), yakni masa prestise Mongol, terjadi krisis dan pembaharuan dalam lembaga-lembaga dan warisan yang bercorak Islam; (2) periode kekaisaran-kekaisaran mesin serbuk (*gunpower empires*) (1503-1789 M). Pada periode ini terjadi perkembangan kebudayaan bercorak Persia di bawah kekisaran regional utama; (3) masa teknis modern (1789 M"sekarang), di mana peradaban Islam sirna di bawah hegemoni peradaban Barat. Marshal G.S. Hodgson. *The Venture of Islam*. I. Hal. 96. penjelasan lebih lanjut dikemukakan di bawah ini.

Peradaban Islam, pada abad-abad ke-12 M sampai menjelang abad ke-20 M banyak dipenuhi oleh sejarah konflik pemikiran, baik di bidang teologi, fikih, politik, termasuk pula dalam spiritualitas.[28] Dalam konteks politik-kekuasaan, mulai terjadi banyak perpecahan yang tanpa ujung, sampai kemudian kekalahan telak masyarakat muslim menghadapi Barat, dengan hapusnya kekhalifahan Turki. Peradaban Islam, khususnya dalam konteks pemikiran dan ilmu yang pada awalnya merupakan mercusuar peradaban dunia pada masanya (Abdullah, 1995:16), jatuh ke dalam degradasi sehingga konsep pengulangan dan kebanggaan akan hasil capaian intelektual masa lalu menjadi nostalgia (Rahman, 1995:43-45, 181), yang menghambat perkembangannya kemudian.

Pada masa-masa tersebut, peradaban Islam juga diwarnai dengan munculnya banyak mazhab spiritual (sufi), baik sufi tarekati maupun falsafi. Tokoh yang paling mengemuka di antaranya adalah Abdul Qadir Al-Jailani (470-561 H/1077-1165 M), seorang ulama yang menganut mazhab Hanbaliyyah, dianggap sebagai seorang wali suci di kalangan pengikutnya, terutama ahli tarekat Qadiriyyah dan sebagian Naqsabandiyyah (yang digabungkan menjadi satu tarekat Qadriyyah wa Naqsabandiyyah) dan berakhlak luhur. Selain tokoh sufi tarekat ini, juga terdapat tokoh spiritual dengan pemikiran-pemikiran briliannya, Muhyiddin Ibn

---

28. Salah satu warna polemik yang terkenal adalah perdebatan filosofis antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Yang dimaksud polemik di sini, bukanlah perdebatan langsung antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Sebab, antara dua tokoh tersebut dipisahkan oleh jarak waktu yang cukup jauh. Al-Ghazali hidup pada tahun 450-505 H/1058-1111 M, sementara Ibn Rusyd hidup antara tahun 520-595 H/ 1126-1198 M. Pada awalnya, al-Ghazali menulis kitab *Tahafut al-Falasifah* yang mengecam berbagai ajaran para filosof paripatetik, termasuk filosof muslim, al-Kindi dan Ibn Sina (*Tahafut al-Falasifah*, tahqiq Sulaiman Dunya. Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1947). Sementara Ibn Rusyd, selaku filosof muslim yang dekat dengan Aristotelianisme, merasa perlu untuk melakukan pembelaan atas serangan al-Ghazali kepada para filosof dengan menulis kitab *Tahafut al-Tahafut*, setelah mempelajari semua aliran filsafat, serta mempelajari metodologi filsafat al-Ghazali Ibn Rusyd. (Lihat *Tahafut al-Tahafut*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964). Untuk gambaran sekilas tentang polemik ini, lihat Oliver Leaman. 1989. *Pengantar Filsafat Islam*. Terj. M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press. Walaupun buku ini memakai judul "Pengantar" namun secara keseluruhan menampilkan perspektif filsafat al-Ghazali dan Ibn Rusyd, yang memang dalam sejarah filsafat Islam menampilkan pokok dasar pemikiran filsafat dalam Islam. Jadi, perdebatan di antara kedua tokoh tersebut bukan pada keseluruhan segi ajaran filsafat, dan juga bukan pada persoalan absah tidaknya filsafat Islam (atau filsafat dalam Islam), namun hanya pada seputar ajaran filsafat paripatetik yang memengaruhi teologi dan mistik Islam.

al-'Arabi (w. 638/1240), seorang pemikir sufi yang luar biasa kaya ide dan kreatif. Pada dirinyalah paham *wahdat al-wujud* mencapai puncaknya sehingga mendapatkan gelar *al-syaikh al-akbar* (Guru Besar Agung).[29]

Kemunduran peradaban Islam pada masa-masa tersebut, di samping karena faktor kelemahan politik, sosial, ekonomi dan kebudayaan yang sudah rapuh, juga karena kemunculan gagasan bahwa hanya ulama-ulama besar masa lampaulah yang berhak melakukan ijtihad. Kondisi ini lambat laun berkembang menjadi "penutupan pintu ijtihad", yang secara logis mengarahkan kepada kebutuhan terhadap taqlid, suatu istilah yang pada umumnya diartikan sebagai penerimaan *bi la kayfa* terhadap doktrin mazhab-mazhab dan otoritas yang telah mapan (*established*) (ash-Shiddiqy, 1963: 75). Ini berarti secara teoritis, pintu ijtihad tidak pernah dinyatakan tertutup. Namun, dengan kualifikasinya yang ditempa sedemikian teknis, serta dengan diidealkannya capaian-capaian masa lampau, telah mengakibatkan ijtihad berada di luar jangkauan manusia.[30] Apalagi kemudian dalam masyarakat Islam, berkembang sufisme-pasif sebagai akibat perkembangan pemikiran Islam semenjak abad ke-10 hingga abad ke-13 yang banyak didominasi oleh perkembangan tasawuf-batini.[31]

---

29. Untuk sejarah perkembangan pemikiran sufisme sejak era kemunculan sampai masa awal abad ke-21 M ini, penulis telah membuat analisis khusus. Lihat Muhammad Sholikhin. 2004. *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*. Hal. 47-79. Semarang: Pustaka Nun.

30. Tentang syarat-syarat ijtihad yang hampir tidak mungkin terdapat dalam diri seseorang itu, lihat dalam K.H. Abdurrahman Wahid, dkk. 1990. *Kontrofersi Pemikiran Islam di Indonesia*. Hal. 3-25 Bandung: Remaja Rosdakarya; bandingkan Iqbal, *op.cit.*, hal. 205, 239.

31. Dalam dunia tasawuf, pemahaman dan pengamalan konsep kesufian dikenal dalam bentuk dua aliran. Pertama, tasawuf-falsafi, suatu pemahaman tasawuf melalui jalur filsafat, pemikiran dan konsep-konsep ilmu hudhuri, yang umumnya bersifat pribadi. Kedua, tasawuf-tarekat, suatu pola pengamalan konsep kesufian melalui aliran tarekat yang diciptakan oleh mursyid awal dari tarekat itu dan bersifat organisasional. Perbedaan secara tegas lihat, Abd. Rahim Yunus. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS. Sementara Abu Bakar Atjeh membaginya dengan nama Tasawuf Akidah dan Tasawuf Tarekat. Lihat Aboe Bakar Atjeh. 1984. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tarekat*. Cet. II. Solo: Ramadhani. Untuk sejarah perkembangan keduanya, lihat misalnya Hamka. 1978. *Tasawuf Perkembangan dan Pertumbuhan*. Cet. VII. Yayasan Nurul Islam; juga A.J. Arberry. 1985. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*. Bandung: Mizan. Khusus tentang tasawuf falsafi, lihat misalnya: R.A. Nicholson. 1993. *Tasawuf Menguak Cinta Ilahiyyah*. Cet. II. Jakarta: Rajawali Press; Syaik Ibrahum Gazur I-llahi. 1993. *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur al-Hallaj; "Ana al-Haq"*.

Penyebab kemunduran peradaban Islam Klasik, dari segi eksternal di antaranya adalah runtuhnya Baghdad sebagai pusat segala intelektualisme Islam ke tangan Hulagu Khan pada tahun 1258 M. Karena kekhawatiran akan timbulnya perpecahan yang lebih besar lagi dalam tubuh umat Islam–yang biasanya terjadi dalam kemerosotan politik seperti itu–para pemikir konservatif Islam kemudian memusatkan perhatian mereka pada keseragaman kehidupan sosial umat Islam yang *uniform* dengan melarang segala jenis pembaruan yang substansial dalam hukum Islam. Otomatis dengan demikian, kreativitas pemikiran Islam yang pernah jaya sebelum abad ke-10 M telah dimatikan. Hal ini semakin diperparah oleh kalahnya Spanyol Islam pada tahun 1492 M, yang menjadi alasan kuat kejatuhan Islam. Keruntuhan Baghdad dan kejatuhan Spanyol memiliki sebab yang sama: permusuhan internal, perpecahan umat dalam berbagai sekat mazhab dan aliran, serta korupsi para penguasa (Sardar dan Malik, 1997:127).

Ulama (ortodoks) saat itu memiliki kekhawatiran akan dua hal: pertama, Al Quran akan ditafsirkan seenaknya, baik oleh pembaca atau para profesional yang tidak memiliki syarat teologis. Tentu hal ini merupakan alasan yang logis dan tulus-ikhlas dari para ulama. Namun, hal ini terkait dengan kekhawatiran. Kedua, yang tidak proporsional, perkembangan naskah-naskah tertulis telah mulai menggunakan otoritas dan kendali yang dipegang ulama, baik terhadap penguasa muslim maupun masyarakat.

Berdasarkan kekhawatiran kedua ini, para ulama membuat reaksi yang menjadi penyebab kemunduran intelektual: (1) Mereka mempersempit konsep ilmu dari "semua ilmu pengetahuan" menjadi hanya "ilmu pengetahuan agama", (2) Mereka mengubah konsep Ijma' dari "konsensus masyarakat" menjadi "konsensus orang berilmu", yaitu konsensus ulama itu sendiri, dan (3) mereka menutup pintu Ijtihad; pemikiran bebas terhadap masalah-masalah agama menjadi tidak syah.

Cet. II. Jakarta: Rajawali Press. Untuk tahapan-tahapan penempuh sufi (salik) falsafi: al-Hujwiri. 1992. *Kasyful Mahjub*. Bandung: Mizan; al-Qusyairi. 1994. *Risalah Sufi al-Qusyairi*. Bandung: Pustaka; sementara tasawuf tarekat: Martin Van Bruinessen. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*. Bandung: Mizan; 1992. *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*. Bandung: Mizan. Untuk kaitan tasawuf falsafi dengan kemodernan, Khan Sahib Khoja Khan, B.B. 1987. *Cakrawala Tasawuf*. Jakarta: Rajawali Press.

Akibat dari ketidakberanian intelektual di atas adalah kehancuran Islam dan masyarakat muslim yang ditandai: *ijtihad* berubah menjadi *taqlid* (mengikuti secara membabi buta); pemikiran spekulasi dan kreasi diganti dengan peniruan; penafsiran Al Quran menjadi beku dalam sejarah. Dengan tidak adanya gagasan-gagasan baru, refleksi dan pemahaman perubahan situasi, umat Islam berpikir kaku. Akibat secara luasnya, budaya muslim kehilangan dominasinya dan mundur sehingga masyarakat muslim berubah dari masyarakat terbuka menjadi masyarakat tertutup.

Dalam latar belakang seperti itulah, pada permulaan abad ke-14 M/abad ke-7 H sampai abad ke-8 H, muncul Ibn Taimiyyah (668-728 H/1263-1328 M), yang mengklaim ijtihad mutlak pada dirinya serta menyeru kaum muslim untuk kembali ke akar spiritual mereka berupa Al Quran dan Sunnah Nabi. Ajarannya kemudian berkembang di Arab Saudi yang terakumulasi dalam paham Wahabi, karena tokoh penyebarnya bernama Muhammad bin Abdul Wahhab. Mulai saat inilah diskursus tentang konsep kepengikutan kepada ulama salaf menjadi ramai dan menguat, baik melalui seruan-seruan lisan maupun tulisan Ibn Taimiyyah yang menyuarakannya dengan lantang.

Mulai saat itulah, banyak hadir tokoh-tokoh yang mencoba mengadakan pembaruan umat Islam untuk mencapai kebangkitan kembali peradaban Islam yang pernah hilang. Di antaranya adalah Ibn Hajar Al Asqalany (733-852 H), yang melakukan program reformasi di bidang tafsir Quran dan hadis; Imam Abdurrahman Jaaluddin Al-Shuyuti (849-911 H), yang banyak melakukan tajdid di bidang tafsir Al Quran; Muhammad Thahir Gujarati (914-986 H) yang banyak melakukan pembaharuan di bidang akidah; Syaikh Ahmad Faruki Syirhindy (971-1034 H/1593-1624 M), seorang teolog dan ahli tarbiyyah (pendidik); Shadr Al-Din Al Shirazi (w. 1050 M) yang dikenal dengan nama Mulla Shadra yang mengembangkan paham *Iluminasionisme* (*Al Ishraqiyyah*); Saikh Waliyullah Ad-Dihlawi (1114-1171 H/1703-1762 M); Sayyid Ahmad Khan yang dikenal sebagai tokoh modernisme Islam India; dan Ahmad Bahrelvi (1201-1246 H), yang banyak memperbaiki akidah umat Islam.

Pada abad ke-18 M/awal abad ke-13 H, seruan Ibn Taimiyyah mendapatkan tanggapan cukup serius dari Muhammad bin

Abd al-Wahab (1702-1791 M) di Arabia, dan Syah Wali Allah ad-Dihlawi (1114-1171 H/1703-1762 M) di India. Muhammad bin Abd al-Wahab dengan gerakan "Wahabi"-nya memang merupakan manifestasi paling terorganisasi dari pemikiran Ibn Taimiyyah. Akan tetapi, karakteristiknya yang antiintelektual dan antisufisme mengharuskan membedakannya dengan gerakan Wali Allah di India, di samping dengan Ibn Taimiyyah (Sholikhin, 1996:39-44). Gerakan Wahabi belum bisa disebut sebagai gerakan pemikiran, namun lebih merupakan gerakan dakwah. Sementara pembaruan Syah Wali Allah di samping tetap mempertahankan sufisme, juga telah memahkotai sistemnya dengan suatu penafsiran sufistik yang pasti, yang menjalin kembali sufisme dengan syariah serta tradisi keagamaan lain.

Memasuki abad ke-18 M, masyarakat muslim sudah banyak yang berinteraksi dengan Barat yang sudah mulai menghegemoni sebagai peradaban yang dominan. Problematika modernitas dan perubahan sosial yang demikian cepat telah memancing para pembaru yang memunculkan sikap *concern* mereka pada relevansi agamanya bagi dunia modern.

Upaya provokasi terhadap modernisme Barat tetap berlangsung hingga awal abad ke-20 M atau paruh akhir abad ke-14 H dengan munculnya "Bapak Modernisme Islam" Muhammad Abduh (1261-1323 H/1845-1905 M) dan murid serta sahabatnya, Muhammad Rasyid Ridha, yang menyerukan pembukaan pintu ijtihad dan penentang taqlid, serta penganjur Ijtihad bagi umat Islam. Teologi agresif dikembangkan oleh Muhammad Abduh guna menghadapi penetrasi kultural Barat pada kaum muslim. Namun gerakan-gerakan dakwah (pembaruan) itu sampai dewasa ini belum mencapai titik sasaran yang tepat dan menyelesaikan masalah. Hal ini diakibatkan oleh miskinnya metode dan metodologi yang menopang gerakan-gerakan pembaruan tersebut.

Tantangan-tantangan yang dihadapi kaum muslim pada periode modern benar-benar memiliki implikasi serius terhadap masa depan agamanya. Kaum muslim di samping menghadapi serangan-serangan para kritikus Barat dan benturan-benturan kebudayaan Barat, juga menghadapi kalangan Barat sebagai bekas penjajahnya. Atau paling tidak sebagai bangsa yang inferior

terhadap Barat. Segala titik modernisme berkiblat ke Barat. Struktur-struktur sosial, budaya warisan abad pertengahan tergilas oleh industrialisasi, sebagai bukti nyata dari kondisi psikis umat Islam yang menderita penyakit *inferriority complex* atas hegemoni peradaban dan kebudayaan Barat (Eropa dan Amerika). Kekuatan sebagai salah satu warisan peradaban Islam klasik benar-benar hancur dengan dihapusnya kekhalifahan Turki. Dengan demikian, jejak peradaban Islam yang jaya, secara formal, di mana Islam berada dalam satu pola kepemimpinan, terhapus sudah.

Ketika dunia telah memasuki era informasi yang merupakan implikasi logis dari pergeseran industrialisasi, membutuhkan penanganan problematika yang dihadapkan pada agama untuk diselesaikan dengan penyelesaian bersifat dialektis, bukan normatif. Lebih jauh lagi, globalisasi semakin menyebarkan "serbaisme" ala Barat di negeri-negeri muslim. Semuanya itu membutuhkan penanganan keagamaan yang cukup serius sehingga penyegaran dan pembaharuan pemikiran keagamaan, dan hadirnya sejumlah pembaharu di dunia muslim merupakan suatu keharusan sejarah.[32] Noneksistensi hal ini dalam peta pemikiran Islam pada periode modern, akan membawa akibat yang tidak dapat dibayangkan bagi masa depan Islam dan umatnya.

Akan tetapi, persoalan yang mendasar adalah bahwa metode pemikiran yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab persoalan belum memuaskan. Tentu saja akhirnya keberadaan umat Islam di masa modern tengah membutuhkan suatu basis yang lebih tegar dan konsisten. Dengan kata lain, pembaharu Islam dewasa ini, jika menginginkan tingkat keberhasilan pemikiran dakwah Islam yang komprehensif dan berkembang secara konsisten, maka merumuskan suatu metodologi sistematis yang memiliki akar islami yang kukuh.

---

[32] Penulis telah mencoba membuat peta kehadiran para tokoh *mujaddid* sejak abad I sampai XIV H, lihat Muhammad Sholikhin. 1996. "Mengenal Mujaddid dari Abad ke Abad" dalam *MISSI*. Edisi 09. Th. XXIV. Hal. 40-42.

3

Masa Depan Peradaban Islam

A. Peradaban Islam dalam Konteks Kekinian

"MUSLIM civilization was, in its own perception, defined by religion," demikian pernyataan Bernard Lewis (1996:273). Sebenarnya bukan hanya dalam bentuk "persepsi lain", memang peradaban masyarakat Islam dibentuk dan muncul seiring dengan keagamaan Islam itu sendiri.

Sebagaimana sudah banyak diketahui, peradaban Islam mengalami fase kemunduran secara drastis pada sekitar abad ke-13 M. Hanya pada saat yang sama, ketika peradaban Islam di Timur Tengah dan Barat berada dalam kondisi kemunduran, para aktivis muslim kemudian mengarahkan pola penyebaran Islam ke kawasan-kawasan Timur, dan ke kawasan lain yang sampai saat-saat tersebut, belum banyak tersentuh oleh dakwah Islam, sekaligus belum mengalami kontak dengan Barat. Akan tetapi, walau secara geografis wilayah penyebaran Islam semakin luas, peradaban Islam terus mengalami masa penurunan hingga akhir abad ke-18 M, saat mana muncul gerakan-gerakan kebangkitan di dunia Islam. Memang gerakan-gerakan yang terus berlangsung hingga saat ini, awal abad ke-21 M,[1] belum menampakkan hasil yang sig-

---

[1] Gambaran sekilas dari sejarah peradaban Islam dewasa ini dapat dilihat pada tabel "Islam *in History*" oleh Warren Matthews, *World Religions* (1999:390-391).

nifikan, namun paling tidak, sudah terjadi upaya menghentikan laju penurunan peradaban Islam tersebut. Sehingga tidak bisa dikatakan bahwa peradaban Islam telah "berakhir", kecuali dalam konteks formal-historis. Sebab dalam bentuk yang lebih kecil, bisa jadi kebudayaan atau "sisa-sisa peradaban", sampai saat ini masih didapatkan.

Secara geografis, "sisa-sisa" peradaban Islam sampai saat ini masih terus berkembang sehingga menuntut peningkatan cakupan kajian peradaban Islam lebih jauh. Kajian peradaban Islam selama ini hanya terbatas pada empat kaukus pembentuk peradaban Islam yang dominan, yang saling berkaitan: (1) kawasan pengaruh kebudayaan Arab (Timur Tengah, Afrika Utara, dan Spanyol Islam); (2) kawasan pengaruh kebudayaan Persia (Iran dan Islam Asia Tengah); (3) kawasan pengaruh kebudayaan Turki; (4) kawasan pengaruh kebudayaan India-Islam (Yatim, 2002:4). Sementara pada wilayah-wilayah perkembangan yang lain, seperti kawasan Barat-Eropa, Asia Tenggara, dan sebagian Afrika Timur, Barat, dan Selatan belum banyak disentuh dalam berbagai kajian peradaban, di mana memang perkembangan Islamnya baru terjadi pada abad ke-18 M (Barat dan Eropa),[2] abad ke-14 M (Asia Tenggara), dan abad ke-17 M (Afrika, selain Afrika Utara). Padahal pada masa-masa kebangkitan, wilayah-wilayah tersebut ikut memberikan konstribusi yang signifikan, utamanya pada awal abad ke-21 M ini. Memang, pada awal perkembangannya, perkembangan Islam tersebut membawa peradaban Islam asal, salah satu dari empat wilayah kawasan pengaruh tersebut, namun pada perkembangan berikutnya, ternyata mampu membentuk subsistem peradaban Islam tersendiri, dengan segala kekhasannya.

Dari sudut penggunaan bahasa yang digunakan oleh komunitas muslim saja, terjadi perkembangan yang pesat secara kuantitatif. Jika sebelum abad ke-20 M, bahasa-bahasa yang digunakan oleh komunitas muslim hanya meliputi bahasa-bahasa Arab (de-

---

Tabel tersebut merupakan gambaran dari uraian tentang Islam dan peradabannya sampai akhir abad ke-20 M (Hal. 385-427).

2. Tentang eksistensi dan perkembangan Islam di dunia Barat (Eropa dan Amerika) sampai awal abad ke-21 M dewasa ini, lihat di antaranya dalam Taufik Abdullah, dkk. (2002:273-301).

ngan berbagai dialek), Persia, Turki (Barat), Urdu, Melayu, maka setelah abad ke-20 M terjadi perluasan pada bahasa-bahasa Beuter, Pashsha, Baluchi, Kurdi, Turki (Timur), Slavia, Albania, sedikit Yunani, Bengali, Punjabi, Kasymiri, Sindhi, Gujarati, Tamil, Telugu, Malayalam, Sunda, Jawa, Champa, Cina, Swahili, Hansa, Somali dan Afrika lain, dan terutama berbagai bahasa Eropa, utamanya Inggris (Hodgson, 1977:76-77). Sementara secara filologis, sebuah peradaban adalah apa yang berkembang dalam kesusastraan dari sebuah bahasa tunggal, atau dari sekelompok tunggal dari bahasa-bahasa yang berhubungan secara kultural (Hodgson, 1977:31). Dari perspektif ini, pada era kemunduran peradaban Islam dewasa ini, di bagian-bagian tertentu, tetap terjadi perubahan yang lebih baik.

Demikian juga dari segi penyebaran etnis, umat Islam menjelang abad ke-21 M memiliki penyebaran yang lebih meluas. Menurut *Encyclopedia Britannica*, pada pertengahan tahun 1997, penyebaran Islam sudah mencakup 204 negara (tentu masih di bawah Kristen, dan umat tidak beragama yang mencapai 244 negara). Sementara populasi muslim mencapai 1.147.494.000 orang, atau 19,6% dari seluruh penduduk dunia (5.848.739.000 jiwa).

Secara sederhana, penyebaran Islam dalam berbagai etnis di dunia, tampak dari tabel berikut ini.

Tabel Kaum Muslim Menurut Etnis[3]

Etnis	Prosentase (%)
Arab	25
Afrika	3
Asia Tengah bagian selatan	33
Asia Tenggara	2
Afrika-Amerika	30
Eropa	2
Lain-lain	5

---

3. Diolah dari *Kehidupan Muslim di Amerika*. Hal. 19. Washington D.C.: Kantor Program Informasi Internasional Departemen Luar Negeri A.S.

Persentase tersebut mengambarkan peta keberadaan umat Islam dunia, yang pada tahun 1996 M berjumlah sekitar 1.099.634.000 orang. Dari segi jumlah pemeluknya, Islam merupakan agama terbesar kedua setelah Kristen (1.927.953.000). Setelah Islam, berturut-turut Buddha (323.894.000), Sikhs (19.161.000), Yahudi (14.117.000), Baha'isme (6.104.000), Confusionisme (5.254.000), dan Sinto (2.844.000) ("*Eight religions in the text*" dalam *The 1996 Britannica Book of the Year*. Chicago, Illionis: Encyclopedia Britannica, Inc., 1996: 298). Selebihnya adalah penganut agama dan kepercayaan lain, atau tidak beragama, dan belum beragama. Ini berarti sejak 1996 sampai 1997 terjadi lonjakan penganut muslim sedunia mencapai 47.860.000 orang. Suatu kenaikan yang sangat signifikan.

Di seluruh negara-negara Afrika, umat Islam pada akhir abad ke-20 sudah mencapai 62,5%. Dibanding dengan perkembangan di Eropa dan Amerika, kemajuan kaum muslim Afrika lebih maju. Negara-negara Eropa yang kini jumlah kaum muslimnya mengalami kemajuan yang lumayan, di antaranya negara-negara bekas pecahan Yugoslavia, Austria, Belgia, Spanyol, Belanda, Inggris, Jerman, dan Albania. Demikian pula kaum muslim Amerika semakin bertambah, baik kuantitas maupun kualitasnya. Secara kuantitas, penganut muslim di Amerika pada tahun 1995 sebanyak 5.167.000 penganut, atau 1,9% dari penduduk Amerika. Sementara pada pertengahan tahun 2000 sudah mencapai 5.600.000, atau 2% dari total penduduk, naik 433.000 penganut.

Data-data tersebut menunjukkan bahwa pada abad-abad terakhir, Islam memang mengalami kemunduran peradaban yang cukup berarti. Akan tetapi, di sisi lain kehadiran Islam di luar wilayah sendiri menjadi semakin menonjol, baik karena perhatian media massa, ataupun rencana politik di luar wilayah penduduk muslim, atau karena jumlah penduduk muslim di luar daerahnya yang tradisional semakin besar (Abdullah, dkk., 2002:7-43). Di Amerika, misalnya, Islam sudah menjadi bagian dari agama populer sejak sekitar tahun 1930-an M sampai sekarang, dengan jumlah pengikut yang semakin banyak, yang akhir-akhir ini juga mulai mendapatkan perhatian (politis) dari pemerintah (Williams, 1989:23, 43, 49-52, 57).

Penyebaran Islam pada wilayah-wilayah baru tersebut, tidak lagi menjadi kerja terkontrol, terpusat, dan sistematis, sebagai

efek dari keberadaan umat Islam yang terpecah dalam berbagai negara-bangsa. Ada yang jumlah pemeluknya mayoritas pada negara-negara tertentu, dan ada pula yang minoritas, baik dalam budaya dan keagamaan. Namun, proses penyebaran ini tampaknya akan semakin positif, karena diimbangi dengan perkembangan sarana transportasi, komunikasi, informasi, dan teknologi yang jauh melampaui semua yang pernah ada. Kebijakan masing-masing negara, dan arah kebijakan global terkait dengan hak asasi manusia, demokrasi, keadilan, pluralisme dan sebagainya, pada sebagian hal banyak menguntungkan perjuangan Islam di kawasan-kawasan minoritas walaupun di sebagian negara-negara Barat belum diimbangi dengan kebijakan praktis yang lebih memihak.

Pada sisi yang lain, relasi dan interaksi masyarakat Islam dengan peradaban Barat memunculkan ekses-ekses lain yang harus mendapatkan tanggapan dan respon dari Islam. Banyak hal yang menambah perbendaharaan khazanah Islam bagi kemajuannya walau pada tataran kemunculannya saat ini, memunculkan berbagai kontroversi. Sementara Barat sendiri, oleh sebab trauma sejarah dan kekhawatiran nasib peradabannya di masa depan, juga belum bisa sepenuhnya menerima masyarakat Islam sebagai mitra dialog peradaban. Oleh karenanya, beberapa intelektual Barat masih meragukan Islam sebagai rekan global, seperti Samuel Huntington misalnya, walaupun sikap ini mendapatkan tantangan keras dari sesama koleganya di Barat, seperti Francis Fukuyama (2004). Oleh karenanya, pada era global posisi Islam sebagai "musuh" atau "mitra" masih menjadi perdebatan sengit di Barat,[4] sebagaimana pula hal itu masih menjadi kontroversi di lingkungan kaum muslim.

Sebagaimana sudah dikemukakan, para intelektual muslim sendiri sudah mencoba untuk mampu berhadapan dengan Barat, namun tampaknya masih terlalu banyak kendala dari kalangan muslim sendiri, terutama menyangkut keseragaman sikapnya dalam merespon hegemoni peradaban Barat dewasa ini. Banyak sektor dan infrastruktur sosial, budaya, dan ekonomi, juga politik di kalangan masyarakat muslim yang belum siap untuk berinteraksi dengan peradaban Barat.

---

4. Salah satu misal, lihat artikel Anders Jericho, "*Civilizations: Clash or Cooperation?*" dalam Anders Jericho & Jorgen Baek Simonsen (1997:144-156).

Sebagian cendekiawan, seperti Isma'il Raji' al-Faruqi dan beberapa teman serta koleganya, menganggap bahwa untuk mempersiapkan masyarakat muslim, harus dimulai dari perombakan bidang pendidikan. Usulan itu dikemukakan dalam gagasan dan agenda besar "Islamisasi Pengetahuan" yang sempat menjadi harapan banyak pihak. Hanya saja memang sampai di ambang awal abad ke-21 M ini, belum menampakkan hasil yang cukup membanggakan.

Pada konteks lain, terutama dalam sikap keberagamaan, kemunculan modernisme dan gempuran globalisasi di segala bidang–sebagai akibat kurang seragamnya sikap umat dan segi pendidikan–memunculkan kekagetan pada sebagian masyarakat muslim. Akibatnya, terdapat tarik-menarik kekuatan antara gerakan modernisme di satu sisi, dan gerakan fundamentalisme yang masih memimpikan kejayaan Islam dapat dibangun dari dalam dirinya sendiri, tanpa melibatkan peradaban Barat dewasa ini.

Tarikan-tarikan sikap dwikutub modernisme-fundamentalisme yang terjadi, justru agak memiliki perbedaan nuansa dengan Islam yang berkembang di Barat sendiri. Sebagaimana sudah diketahui, di Barat perkembangan Islam relatif semakin maju. Yang cukup membanggakan, perkembangan Islam berlangsung dalam nuansa intelektual sekaligus spiritual. Spiritualitas Islam di Barat cukup mendapatkan banyak pengikut. Bahkan, dari Barat bermunculan fajar baru spiritualitas Islam dengan para tokohnya, seperti Fritjof Capra (yang menjadi Syaikh thariqat Syadzaliyah-'Alawiyah), Rene Guenon, Titus Burkhardt, Henry Corbin, Ruzbihan Baqli, Martin Lings, Muzaffar Ozak, Syaikh Nazim al-Qubruzi, dan sebagainya, yang mendapatkan posisi terhormat dalam kalangan akademisi maupun masyarakat Barat (Sholikhin, 2004:76-79). Di sini terlihat bahwa spiritualitas Islam sebagai salah satu unsur pembentuk kebudayaan Islam mampu berinteraksi dan berperan dalam proses globalisasi.

Apakah kemudian kebudayaan Islam secara keseluruhan mampu berperan dalam konteks globalisasi? Pertanyaan ini tentu membutuhkan kajian yang panjang dan rinci, karena menyangkut banyak aspek yang harus dikaji. Namun paling tidak, sebagaimana sudah terjadi, beberapa segi hasil kebudayaan Islam ikut menyumbangkan peran serta proses globalisasi, baik langsung maupun tidak. Oleh karenanya, peran yang lebih besar perlu di-

pikirkan, dan dipertimbangkan sebagai salah satu bentuk tanggung jawab Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin.*

Selain berbagai persoalan di atas, hal-hal baru yang muncul pada awal abad ke-21 M, paling tidak dalam segi peristilahan dan membutuhkan respon secepatnya, meliputi berbagai bidang. Bidang-bidang tersebut, misalnya: hak-hak asasi manusia, di mana pada tahun 1990 M negara-negara Islam sudah memiliki ketentuan hak-hak asasi manusia Islam tersendiri; demokratisasi; isu keadilan dan persamaan; pluralisme, multikulturalisme; konsep masyarakat madani dan masyarakat emansipatoris; konsep kebebasan dan liberalisme; nasionalisme dan sekulerisme; dan juga feminisme dan gender. Tentu isu-isu itu juga mendatangkan pekerjaan agar kajian keislaman juga memerhatikan jenis pendekatan baru, seperti hermeneutika-semiotika, fenomenologis, feminisme, dan beberapa pendekatan alternatif dalam kajian keagamaan.

Terkait dengan berbagai masalah, di mana Islam harus berhadapan dan berbaur dengan globalisasi peradaban Barat, masih sulit untuk menyatukan para ilmuwan dan intelektual muslim dalam satu visi yang utuh dan seragam. Posisi para intelektual terpecah dalam berbagai bentuk sikap yang masih berlawanan, pro dan kontra. Demikian pula kebijakan politik, sosial dan ekonomi, serta pendidikan antarpemerintah negara-negara muslim, masih belum menampakkan visi dan misi yang menunjukkan persatuan Islam. Akibatnya, hal ini menjadi kelemahan yang cukup mendasar pada saat ini.

Posisi tersebut ternyata juga berpengaruh kuat pada model sikap dan perilaku masyarakat muslim dalam segala bidang: politik, sosial, budaya, dan ekonomi. Dalam masyarakat muslim, akhirnya muncul berbagai gerakan yang tidak seragam terkait dengan sikapnya atas globalisasi; lahir kelompok fundamentalis yang sebagian malah sangat radikal, namun juga terdapat kelompok yang sangat liberal, di samping kelompok yang moderat. Hal ini menjadi tantangan cukup berat bagi kebangkitan kembali masyarakat Islam dewasa ini.

Selain peran para intelektual, dibutuhkan soliditas lembaga-lembaga internasional Islam, dan kerjasama lintas lembaga untuk mempercepat kebangkitan masyarakat muslim. Lembaga-lemba-

ga tersebut, misalnya OKI, IIIT, Mu'tamar Alam Islami, IIFSO, Dewan Masjid sedunia, Liga Arab, dan IDB. Jika lembaga-lembaga tersebut dapat menjalin kerja sama sepenuhnya, dan dibantu oleh para cendekiawan di berbagai bidang, serta kerukunan masyarakat Islam internasional, tentu impian kebangkitan masyarakat muslim bukan hanya berhenti di atas kertas.

Dari berbagai uraian tersebut di atas, maka dapatlah dibuat semacam ikhtisar dari peradaban Islam yang pernah hadir sampai sekarang ini. Walaupun maju mundurnya sebuah peradaban merupakan hal yang relatif, dapatlah dikatakan bahwa sejak abad ke-14 M sampai awal abad ke-21 M ini, peradaban Islam masih berada di bawah garis "kemunduran", atau paling tidak "penurunan" jika diperbandingkan dengan peradaban Islam Klasik yang pernah berlalu. Memang skala perbandingan ini tidaklah adil, karena berbagai kondisi yang melatarinya berbeda. Akan tetapi, paling tidak pola perbandingan dapat menjadi kerangka acuan bagi upaya menuju perbaikan.

Relativitas kemajuan peradaban Islam tampak, misalnya pada peradaban Islam Klasik, pada masa kekhalifahan yang empat, memiliki kekhasan pada sistem politik atau pemerintahan, yang dapat dikatakan sangat demokratis, karena melalui sistem pemilihan. Akan tetapi, pada konteks pemikiran dan hasil ilmu pengetahuan, belum memiliki kemajuan yang berarti. Pada masa-masa Dinasti Banu Umayyah dan Abbasiyah, yang disebut sebagai "masa kejayaan Islam", perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi mengalami kemajuan yang pesat, tetapi sistem pemerintahan berlangsung secara absolut, yakni dalam pola kerajaan, garis keturunan. Jadi, dalam sistem politik tidak semaju pada masa *Khulafa' al-rasyidin.*

Kondisi peradaban Islam dewasa ini, berada dalam masa transisi, mencoba untuk meraih dan mewujudkan kembali peradaban Islam yang lebih maju.[5] Secara riil, peradaban Islam dewasa ini dibanding dengan peradaban lain (baca: Barat) tetap tidak

---

5. Salah satu usulan program atau proyek untuk kembali membangun peradaban Islam secara menyeluruh, pernah diusulkan oleh seorang intelektual muslim kontemporer, Hassan Hanafi. 1995. *Mausu'ah al-Hadhaarat al-'Arabiyah al-Islamiyah.* 3 vol. Beirut: Dar al-Faris. Sayangnya, proyek yang dirancang, paling tidak untuk saat ini, masih terlalu teoritis dan masih sangat sulit untuk diwujudkan, karena programnya yang kurang operasional.

lebih bagus. Berbagai sistem, seperti pemerintahan, sosial, ekonomi, penguasaan akses ilmu pengetahuan dan teknologi, masyarakat muslim masih kalah jauh. Jika pada masa kejayaan masyarakat muslim menjadi inovator atau penemu ilmu pengetahuan dan teknologi, maka kondisi sekarang menunjukkan bahwa masyarakat muslim menjadi imitator, atau malah hanya pengguna saja (konsumen "buta") dari produk peradaban lain.[6]

Pada akhir abad ke-20 M dan memasuki abad ke-21 M, dalam konteks pemikiran Islam yang mengarah pada program pembangunan peradaban muslim, telah muncul banyak pemikir kontemporer yang mengusulkan berbagai agenda pemikirannya, terutama dalam kaitan interaksi masyarakat Islam dengan peradaban Barat. Tokoh-tokoh tersebut, misalnya Fazlur Rahman (1340-1409 H/1919-1988 M) yang melalui karya-karyanya, terutama *Major Themes oh the Qoran* (1980), dan *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (1982), mengusulkan pola terbentuknya masyarakat Islam yang dijiwai dengan semangat kemodernan model Madinah. Demikian pula berbagai gagasan tentang format kemasyarakatan dan peradaban, menjadi pembahasan Yusuf al-Qardlawi dan Muhammad al-Ghazali, melalui berbagai kajian hadisnya.

Sementara itu, pada dimensi spiritualitas, pluralisme, dialog keberagamaan, dan format pergaulan yang dijiwai dengan semangat inklusifitas, banyak diserukan, misalnya oleh Sayyed Hosein Nasr, Muhammad Isa Nurdin, dan lain-lain, termasuk Mohammed Arkoun, ilmuwan dari Aljazair yang menyuarakan pemikiran-pemikirannya secara atraktif, progresif serta bercorak rekonstruktif-dekonstruktif tentang Islam dari kota Sorbonne, Prancis.

---

6. Marshal G.S. Hodgson memiliki komentar menarik tentang kondisi peradaban masyarakat muslim di bawah hegemoni peradaban Barat. Menurut Hodgson (1977: I, 96), pada masa teknis modern (1789-sekarang), "Warisan tertinggi dalam dunia teknik modern dengan dampak (benturan) dari tatanan dunia baru yang dibawa Barat modern, kondisi-kondisi historis dunia peradaban yang bercorak Islam telah sirna. Alih-alih sebuah masyarakat komprehensif yang berkesinambungan. Justru Islam memiliki sebuah warisan yang dimiliki bersama dalam sebuah tatanan yang lebih luas di masa kaum muslimin merupakan sebuah minoritas, sebuah minoritas yang tidak diuntungkan justru oleh peristiwa-peristiwa itu, yang sambil menciptakan tatanan baru, membawa kemakmuran bagi Barat baru."

Generasi lebih lanjut sekarang ini, terdapat banyak intelektual dengan berbagai gagasannya, seperti Hassan Hanafi, Asghar Ali Angeenir, Nasr Hamid Abu Zaid, Shahrour, dan sebagainya, yang mencoba mengusulkan berbagai proyek guna mengeluarkan masyarakat muslim dari krisis peradaban.[7]

Gagasan-gagasan para intelektual abad 20 dan 21 M sampai saat ini masih bersifat kontroversial. Namun tampaknya, daripada terus berkutat dalam nostalgia masa keemasan Islam era klasik, lebih baik berbuat sesuatu yang mengarahkan kepada peradaban yang lebih baik dari sekarang. Sebagai seorang intelektual–atau sebutan lain menurut Dr. Mukti Ali, seorang guru–mereka tidak peduli apakah gagasan-gagasannya itu diterima atau tidak, dianggap sesuai atau tidak untuk masanya, disetujui atau tidak. Yang penting ia melontarkan pendapat dan teguh, kokoh berpegang pada pendapatnya itu. Sebab mungkin walau masanya belum sesuai, hal yang dilontarkan itu akan memiliki urgensi paradigmatik bagi masa berikutnya. Kewajiban seorang guru adalah selalu menambah ilmu sehingga ia harus berani berbuat sesuai dengan ilmunya sekalipun berbeda dengan kemauan banyak orang. Seorang guru dengan ilmunya berani mengatakan sesuatu sekalipun perkataannya itu tidak dimengerti orang. Ilmulah yang menjadi tujuan, bukan orang (Mukti Ali, dalam Shidiqi, 1997: vii-x; juga 1971: bab terakhir).

---

7. Pemikiran keislaman tokoh-tokoh kontemporer, seperti Arkoun, Nashr Abu Zaid, Hanafi, Shahrour, Ahmed an-Na'im, Mahmud Thaha, dan sejenisnya memang terkesan dekonstruktif. Akan tetapi, patut disayangkan bahwa–menurut penuturan Prof. Dr. Masykuri Abdillah pada kuliah Islam dan Peradaban Global, Ahad 8 Januari 2006–pemikiran mereka tidak berbasis pada keahlian yang mereka miliki. Artinya, hasil-hasil pemikiran mereka "tidak otoritatif", karena tidak sesuai dengan keahlian yang mendasari pemikiran dan keahlian yang digeluti sehari-hari. Sebab, dalam mengapresiasi pemikiran seseorang, yang patut diperhatikan adalah konteks aturan, konsensus, etika ilmiah, dan batasan-batasan lain secara akademis, yang dalam hal ini juga memerhatikan secara ketat dasar keahlian seseorang. Misalnya, tokoh seperti Mahmud Thaha dan Shahrour adalah insinyur, yang bukan ahli dalam bidang *'ulum Al Quran*, Abu Zaid adalah seorang ahli bahasa, dan an-Na'im adalah ahli hukum internasional, bukan ahli syariah dan pemikiran Islam sejenisnya. Oleh karenanya, apa yang disebut sebagai pemikiran Islam yang rekonstruktif, dekonstruktif, dan sebagaianya dari mereka harus dipandang sebagai "kurang/tidak otoritatif". Apalagi–menurut Prof. Masykuri–sebagian dari mereka, dalam hal aplikasi syariat, seperti shalat memang diragukan konsistensi pelaksanaannya. Berarti bahwa konsistensi "ketaatan" dengan "apa yang disampaikan sebagai hasil pemikiran" dari mereka masih diragukan.

Perbedaan sudut pemikiran dan pemahaman memang tidak bisa dihindarkan dengan pangkal tolak bahwa Islam merupakan sistem atau jalan hidup yang lengkap, serta memiliki proporsi seimbang antara nilai-nilai dan prinsip-prinsipnya, dan dalam tataran realitas sosial ia memiliki garis sekularisme (*secularism-ridden*) (Ahmad [Ed.], 1981:xiii), yang menjadi landasan perkembangan dunia muslim pada masa-masa berikutnya.

Jadi, justru dikarenakan Islam merupakan sistem syar'i yang lengkap itu, maka ia membuka diri pada berbagai wacana pemikiran untuk mewujudkan kesempurnaan sistem yang dijanjikan tersebut. Dari sini dapat dipahami asumsi bahwa Islam adalah agama yang dari sisi universal bersifat *hanif*. Sementara secara partikular, ia merupakan agama *ishlah*, yakni suatu tatanan yang selalu menuntut perbaikan dalam sikap maupun pertumbuhan. Ini berarti secara kultural dan historis, ia harus selalu bersifat reformatif, tidak boleh *mandeg*. Maka, di sini dibutuhkan inovasi-inovasi dan kreativitas pemikiran yang selalu makin meningkat dalam rangka menciptakan cita-cita peradaban Islam yang hegemonik. Dan inilah tugas besar pemikiran Islam menyongsong era milenium ketiga mendatang, sebagai era "milik" para perumus peradaban Islam yang lebih maju dibanding yang sekarang terjadi.

Oleh karenanya, dalam kondisi seperti itu, peran dialog antara Islam dan Barat menjadi hal yang sangat penting dalam interaksi antarperadaban dewasa ini, terutama untuk meraih kembali kemajuan peradaban Islam yang telah sekian lama surut. Sekarang ini bukan lagi era konfrontasi bagi percaturan peradaban. Pola-pola dialog, dan saling melengkapi, tampaknya menjadi alternatif bagi terwujudnya peradaban yang lebih baik bagi kemanusiaan.

Peradaban Islam memiliki kemungkinan untuk mendominasi kembali jika mampu memberikan jawaban atas transisi yang terkait dengan nilai-nilai budaya, yang mendominasi sistem peradaban Barat dewasa ini. Transisi itu, dalam analisa Kuhn melibatkan apa yang disebut "perubahan paradigma", suatu perubahan penting dalam pemikiran, persepsi, dan nilai-nilai yang membentuk suatu visi realitas tersendiri.[8]

---

[8]. Untuk pembahasan secara panjang lebar tentang berbagai paradigma tersebut, lihat Thomas Kuhn (1970).

Paradigma yang kini sedang terus berubah itu, mendominasi peradaban Barat yang telah berusia ratusan tahun, dan telah membentuk masyarakat Barat modern yang telah memengaruhi seluruh dunia secara signifikan. Suatu paradigma yang terdiri dari sejumlah pemikiran dan nilai yang berbeda jauh dengan nilai-nilai abad pertengahan, nilai yang telah dihubungkan dengan berbagai arus budaya Barat, seperti revolusi ilmiah, pencerahan, revolusi industri, dan seterusnya.[9] Nilai-nilai itu meliputi kepercayaan bahwa metode ilmiah merupakan satu-satunya pendekatan yang sahih terhadap pengetahuan; pandangan bahwa alam semesta merupakan sustu sistem mekanis yang terdiri atas balok-balok bangunan materi pokok; pandangan bahwa kehidupan dalam masyarakat merupakan perjuangan persaingan untuk bereksistensi, dan kepercayaan pada pertumbuhan yang tidak terbatas (Capra, 1997:17).

Setelah beberapa dasawarsa terakhir, telah mulai muncul kesadaran ditemukannya kenyataan bahwa pemikiran-pemikiran dan nilai-nilai tersebut sangat terbatas, dan memerlukan revisi yang mendasar, serta merupakan proyek besar kerja peradaban. Dalam hal inilah, jika Islam mampu memberikan jawaban atas problem mendasar tersebut, ia akan kembali menjadi alternatif bagi peradaban masa depan.

B. Peradaban Islam Menyongsong Globalisasi

Apa yang sudah diuraikan sebagai hasil capaian zaman keemasan peradaban Islam, merupakan titik kulminasi kemajuan Islam sampai saat ini. Untuk memperoleh kembali khazanah yang

---

[9] Ahli sejarah dunia, Marshal Hodgson lebih cenderung menyebut "era modern" atau kemutakhiran umat manusia di bawah hegemoni peradaban Barat dewasa ini, yang dikuasai oleh ilmu pengetahuan dan teknologi bukan dengan istilah "zaman modern", karena konotasi modern dalam sistem peradaban adalah "yang selalu positif". Hodgson menyebutnya sebagai "*technical age*" (zaman teknik) dengan konotasi netral, dapat baik dan buruk. Karena netralitas era teknik itulah, maka peran etika dan agama menjadi penting. Lihat Marshall G.S. Hodgson. 1972. *The Venture of Islam*. Vol. 2. Hal. 189. Chicago: The University of Chicago Press. Roger Garaudy menyebutkan istilah dari "zaman teknik" sebagai zaman "agama piranti", yakni suatu zaman yang didominasi oleh piranti, teknik dan instrumen, dan sedikit sekali menjawab apa sebenarnya tujuan dalam dirinya sendiri sehingga menguasai hidup manusia, dan menjadi "agama baru". Lihat Roger Garaudy, *Pour un Islam du 20e Siecle* hal. 15 sebagaimana dikutip oleh Muhsin al-Mayli. 1993. *Rujih Gharaudi wa al-Musykilat al-Diniyah*. Hal. 229. Beirut: Dar Qutaybah.

sudah hilang tersebut, merupakan suatu hal yang untuk saat ini, dengan kondisi karut-marutnya umat Islam, tampak sangat sulit untuk didapatkan kembali.

Terdapat berbagai sebab dari memudarnya kebudayaan dan peradaban muslim terkemudian. Di antara yang paling pokok adalah (1) Matinya tradisi ilmiah di dunia muslim. Kebebasan berpikir ilmiah, dan tradisi melakukan penelitian merupakan hal pokok bagi majunya ilmu pengetahuan, yang pada giliran berikutnya menyebabkan kemajuan kebudayaan dan peradaban. (2) Telah merasa puas dengan apa yang telah dicapai oleh para pemikir Islam terdahulu sehingga merasa tidak perlu lagi melakukan ijtihad. Umat Islam masa berikutnya tidak berbuat sebagaimana para tokoh muslim klasik melakukannya (selengkapnya dalam Lewis, 1996: 86-131).

Upaya untuk membangun kembali peradaban tinggi hanya dapat dirintis jika masyarakat muslim mampu menciptakan faktor-faktor: (1) Adanya niat dan semangat tinggi untuk mencari dan mengembangkan ilmu yang dilandasi komitmen kuat keagamaan; (2) Kesediaan melakukan asimilasi dan akulturasi budaya dan peradaban; (3) Keterbukaan sikap untuk bekerja sama dengan semua pihak dalam bidang kebudayaan; (4) Adanya kebijakan politik untuk mengembangkan kebudayaan (Suhandjati Syukri, 2004-2005:5-8).

Terkait dengan globalisasi, terdapat hal yang perlu dipertimbangkan. Salah satu efek dari modernitas dan globalisasi adalah persoalan "urbanisasi" antarnegara, dan internasionalisasi sektor ekonomi, industri, dan lapangan kerja. Hampir semua desa-desa di seluruh dunia sudah "mengepung" kota, karena persoalan lapangan kerja dan akses ekonomi, melintasi batas-batas kenegaraan. Semakin lama, jumlahnya semakin padat. Hal itu akan terus berlangsung seiring dengan peningkatan ketergantungan ekonomi, dan perbedaan tingkat kecepatan pertumbuhan ekonomi di berbagai negara dan wilayah-wilayah geografis. Jarak kenegaraan dan lintas wilayah terjadi, karena efek komunikasi, transformasi, dan informasi yang menyebabkan pesatnya intensifikasi.

Dengan berbagai persoalan tersebut, maka dunia dihadapkan pada tantangan pencarian suatu logika pemasukan (inklusi) yang baru, agar perdamaian, inklusifitas, moderasi, toleransi,

dan egaliterisme tetap terjaga. Kelebihan peradaban Islam yang sudah diuraikan di atas adalah semangat urbannya, serta sistem *madaniyah* (peradaban) yang sudah teraplikasi melalui masyarakat Madinah. Oleh karenanya, Kazuo Takahasi dari Universitas Udara Tokyo mengusulkan agar umat manusia mampu memperoleh inspirasi untuk berusaha mencapai suatu "madiniyah" (urbanisme) dan "madaniyah" (peradaban) yang baru, yang diinspirasikan Islam. Bagi Takahasi, hal ini sudah menjadi keharusan masa kini bagi seluruh umat manusia (Takahashi, 1989/1410:99).

Sebagian Indikator dan Faktor Utama Puncak Peradaban Islam Era Klasik

No	Bidang	Indikator
1	Pendidikan	a. Terjaminnya kebebasan akademik dan intelektual. b. Lembaga pendidikan telah tertata sesuai jenjang usia dan kemampuan peserta didik dengan kurikulum modern. Tidak ada pemilahan antara ilmu "umum" atau ilmu "agama". Sejak pendidikan prasekolah sampai universitas tersedia di semua daerah. c. Kota-kota sebagai basis pendidikan dilengkapi dengan fasilitas perpustakaan dan laboratorium memadai. d. Setiap lembaga pendidikan dilengkapi dengan fasilitas yang memenuhi kebutuhan aspek kognitif, afektif, dan psikomotor. e. Ketersediaan fasilitas beasiswa bagi yang membutuhkan. f. Gaji yang lebih dari cukup untuk tenaga pengajar. Bahkan untuk dosen, ada yang mencapai 3.000 dinar emas setiap bulan. g. Bahasa Arab menjadi bahasa komunikasi internasional, dan sebagai bahasa pengantar resmi di lembaga-lembaga pendidikan. h. Perpustakaan dan toko buku (yang merangkap sebagai pusat diskusi perbukuan) tersebar sampai ke pelosok.
2	Sastra dan Tulis-menulis	a. Karya tulis yang dihasilkan dihargai sangat tinggi. Pada masa al-Ma'mun, setiap karya tulis dihargai dengan emas murni dengan ukuran berat yang sama, antara hasil karya tulis dan emas sebagai imbalannya. b. Setiap karya tulis yang dihasilkan didistribusikan ke semua perpustakaan yang ada, sehingga mudah diakses oleh umat Islam.

		c. Penguasa memfasilitasi penyediaan naskah-naskah penting untuk diterjemahkan ke bahasa Arab, dan untuk diteliti. d. Ketersediaan anggaran yang cukup besar bagi penelitian dan pengadaan naskah kepustakaan. e. Adanya kewajiban penelitian berkala bagi para dosen dan profesor pada waktu cuti tahun yang diberikan.
3	Ekonomi	a. Dinar emas Arab menjadi nilai tukar ekonomi utama di dunia internasional (semacam dolar Amerika sekarang), sehingga beberapa negara asing (misalnya Wales) mengajukan permohonan untuk dapat mencetak koin dinar emas Arab di negeri tersebut. b. Kemajuan bidang pertanian diimbangi dengan transportasi air, dengan dibangunnya irigasi, kanal di sungai Tigris, Euphrat dan Nil. c. Industri tekstil maju pesat, dengan kualitas tinggi dan menguasai pasaran internasional. Bahkan terdapat sehelai kain seharga 130.000.000 dinar (biasanya dimiliki pejabat tinggi).
4	Sosial-Politik	a. Khalifah bukanlah penguasa tunggal atas negara dan masyarakat. b. Distribusi tugas dalam lembaga *diwan al-khazanah* (perbendaharaan negara); *diwan al-azra'u* (pertanian dan sejenisnya); dan *diwan al-khazani silah* (perlengkapan persenjataan). c. Konsep pemerintahan otonomi untuk beberapa wilayah tertentu. d. Roda pemerintahan juga mengakomodasi unsur non-Arab. e. Warga negara bersifat multietnik dan multiagama. f. Aplikasi nyata nilai-nilai ta'awun, ukhuwah, dan hurriyah.
5	Hukum	a. Tersedia lembaga peradilan yang independen. b. Status budak terhapus dalam strata sosial sehingga budak (*umm al-walad*) memiliki hak menjadi kepala negara. c. Di samping perlindungan hukum terhadap manusia, hewan juga mendapatkan proteksi hukum yang ketat. Karenanya, di setiap kota metropolis terdapat rumah sakit hewan, laboratorium, dan pusat rehabilitasi hewan.
6	Ilmu, Sains dan Teknologi	a. Ratusan naskah Yunani, India, Syria dan Romawi Kuno berhasil diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. b. Kemajuan sains dan teknologi, meliputi: kedokteran, farmakologi, kimia, botani, zoologi, mineralogi, astronomi, matematika, fisika, arsitektur, geografi, sejarah, sosiologi, politik dan tata negara, ilmu administrasi.

		c. Juga diiringi kemajuan ilmu: tafsir, hadis, kalam, tasawuf, fikih-*usuhul fiqih*, dan ilmu-ilmu "naqli" lainnya. d. Munculnya ratusan ilmuwan dengan berbagai disiplin ilmu, dan ribuan karya tulis mereka. e. Kemajuan arsitektur, seperti tampak pada "*mezquita de Cordoba*" (Masjid Kordoba) atau istana al-Hamra', yang bertuliskan "*la ghaliba illallah*" pada tiang-tiangnya. f. Kemajuan bidang kimia. Hal ini tampak dari minyak wangi yang masih tercium baunya dari dalam makam Timur Lank yang digali antropolog Soviet setelah 550 tahun. g. Umat Islam telah memiliki teknologi perkapalan yang canggih, yang tampak dari armada lautnya yang kuat.

Bentuk Lembaga Pendidikan Islam Klasik

No	Jenis	Setara	Keterangan
1	*Khalaqah*	Diskusi dan sejenisnya	Media belajar spontan, yang mengacu pada bentuk kegiatan, bukan lembaga formal. Bentuknya belajar melingkar dengan pusat materi pada narasumber
2	*Kuttab*	*Pre-School Education, Play Group*, TK	Lembaga yang mempersiapkan keterampilan ilmu-ilmu dasar atau ilmu pokok. Bentuk ini sudah ada sejak pra-Islam, dan Islam meneruskan serta menyempurnakannya. Kurikulumnya meliputi: Aritmetika, al-Hisab, Al Quran dan Grammatika
3	Masjid/Masjid Khan	SD–jenjang menengah atas dengan model *boarding school* atau pesantren.	Jenjang pendidikan dasar sampai setingkat menengah. Kurikulumnya berpusat pada Al Quran, sastra Arab, tarikh Nabi, dan berhitung. Sejak era Abbasiyah, bagi siswa yang dianggap cakap diberikan ijazah atau sertifikat. Bahasa yang digunakan adalah bahasa internasional waktu itu, bahasa Arab
4	Madrasah	Universitas/ Perguruan Tinggi, *Post Secondary School Education*.	Pendidikan tingkat lanjut setelah menamatkan pendidikan masjid. Siswa yang masuk adalah seusia masuk perguruan tinggi (sekitar 17 tahun ke atas).

			Bagi masyarakat muslim Persia, juga memiliki lembaga pendidikan sejenis, yang umum disebut dengan "*Khaniqah*".
Jenis lembaga pendidikan Kuttab, Masjid, dan Madrasah merupakan lembaga pendidikan formal, dengan basis pengelolaan pada aspek-aspek kognitif, afektif, dan psikomotor. Selain itu, pada lingkup khusus, utamanya masyarakat sufi, memiliki lembaga pendidikan informal yang lebih menekankan pada aspek psikomotorik dan afektivitas, yaitu yang disebut *ar-ribath* dan *zawiyah*.			
5	*Ar-Ribath* dan *Zawiyah*	Padepokan sufi	Lembaga pendidikan informal di bidang spiritualitas Islam.

Keterangan:

Konsep madrasah atau universitas pada masa Islam Klasik, sekarang di negara-negara Arab (juga diadopsi oleh hampir semua negara modern dewasa ini), menjelma dalam bentuk universitas, dengan level-level sebagai berikut:

Level	Jenis	Ijazah	Masa Studi
1	Al-Dirasat al-Jami'ah	S1	Sistem SKS antara 4-7 tahun
2	Dirasat al-Diblum al-'Am	Diploma Umum	1 tahun tanpa karya ilmiah
3	Dirasat al-Diblum al-Khash	Diploma Khusus	1 tahun tanpa karya ilmiah
4	Al-Dirasat al'Aliya/ al-Majistir	S2	1 tahun ditambah menyusun tesis
5	Al-Dirasat al'Aliya/ al-Dukturah	S3	1 tahun ditambah menyusun disertasi

BAGIAN KEDUA

MENCARI BENTUK RELASI STUDI FILSAFAT DAN TASAWUF

4

Relasi dan Perseteruan Antara Filsafat, Agama, dan Mistik

A. Pola Pemikiran yang Terpecah

FILSAFAT dan agama dalam sejarah perkembangannya memiliki posisi yang rentan terhadap kontroversi, dan dapat digolongkan sebagai bidang pemikiran yang paling problematik. Sejarah panjang dari pemikiran di dua kawasan tersebut menunjukkan bahwa sampai saat ini, wilayah pemikiran filsafat dan agama masih menjadi bidang pemikiran yang "belum selesai" dari kontroversi. Tentu ini agak berbeda dengan wilayah pemikiran aspek-aspek parsial, seperti hukum, kepercayaan, dan sebagainya, yang dalam batas-batas tertentu telah menemukan pembakuannya, sambil menapaki sejarah baru, seiring dengan perkembangan zaman yang ada.[1] Dalam realitas sejarah pemikiran keagamaan,

---

1. Apa yang disebut sebagai sejarah pemikiran keagamaan, sebenarnya merupakan kajian historis atas semua bidang keilmuan yang muncul dalam agama. Sayangnya, dalam studi-studi yang ada, apa yang disebut sebagai sejarah pemikiran Islam ini belum menunjukkan suatu catatan sejarah yang utuh dan menyeluruh. Bahkan dalam berbagai buku ajar yang ada, apa yang disebut sebagai sejarah perkembangan pemikiran keagamaan lebih banyak berkutat pada persoalan teologis, atau dalam segmentasi pola kepercayaan. Pada sejarah pemikiran aspek teologis inilah sering pula dimasukkan sejarah pemikiran filsafat. Pada sisi lain, juga didapatkan sejarah pemikiran keagamaan yang khusus menyoroti bidang keilmuan aspek praktis peribadatan, dan tradisi lokal keagamaan. Demikian pula menyangkut perkembangan pemikiran filsafat dan agama, pola yang ada umumnya adalah berupa sejarah perkembangan pemikiran

antara sejarah perkembangan filsafat dan agama, sering dipahami sebagai sejarah pemikiran yang terpisah. Bukan sebagai sebuah sejarah perkembangan pemikiran yang utuh.[2]

Salah satu akibat dari pola pemahaman sejarah pemikiran yeng terpecah adalah tetap terpeliharanya "permusuhan" antara filosof dan agamawan, dan pada sisi yang lain antara para agamawan dan para praktisi keilmuan (saintis). Karena masing-masing pihak mengklaim bahwa kelompoknyalah yang merupakan bagian dari sejarah pemikiran Islam, sedang yang lain adalah bagian dari bentuk penyimpangan dalam sejarah pemikiran keagamaan.[3]

Oleh karenanya, akan menjadi menarik dan cukup penting ketika antara sejarah pemikiran filsafat dan sejarah pemikiran agama kita sandingkan sebagai sebuah kerangka perkembangan pemikiran yang utuh.

Apa yang penulis coba telusuri dalam tulisan ini, tentu berlainan dengan pembahasan pola pengkajian terpisah antara agama dan filsafat. Tentu saja dengan pemahaman "mentah" dan parsial tersebut, kita tidak bisa mendapatkan gambaran utuh mengenai bagaimana interaksi filsafat dan agama. Malah kesan yang muncul adalah tetap bahwa antara filsafat dan agama memang harus saling terpisah, bahkan bertentangan. Atau paling tidak keduanya memang merupakan disiplin yang terpisahkan dalam

---

filsafat agama, yang terkadang memasukkan para ahli keagamaan yang bersentuhan dengan filsafat, dan sejarah pemikiran agama. Itulah sebabnya pemahaman masyarakat pada umumnya juga parsial menyangkut sejarah pemikiran agamanya. Karenanya, merupakan sebuah tantangan yang cukup berat, namun memang harus dilakukan upaya menyusun sejarah pemikiran keagamaan yang komprehensif. Tentu saja faktor sejarah pemikiran keagamaan yang parsial tidak bisa diabaikan. Sebab, masing-masing bidang dalam studi agama, memang memiliki sejarah perkembangan pemikirannya sendiri, di samping dibutuhkannya sebuah "panduan" sejarah perkembangan pemikiran keagamaan yang utuh.

2. Salah satu buku yang cukup representatif dalam memberikan pemahaman sejarah filsafat yang juga menyinggung aspek-aspek agama, lihat Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman. 1996. *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Routledge. Sayang bahwa keagamaan yang disinggung hanyalah keagamaan filosofis yang umumnya berkembang pada aliran Persia saja.

3. Apa yang disebut sebagai "pertentangan" antara agama dan filsafat, sebenarnya lebih disebabkan karena pertentangan beberapa aspek tradisi keagamaan dengan filsafat. Menurut penelitian Abed al-Jabiri, hampir selama 400 tahun, literatur ilmu keagamaan menentang dan menyerang filsafat, yang secara kebetulan penulisan filsafat saat itu adalah memang bersifat spekulatif. Lebih lanjut lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Binyatu al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nudzumi al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah* (1990).

wacana keagamaan. Penulis mencoba melacak keduanya secara bersama-sama, dan menelusuri pergumulan antara agama dan filsafat, baik sebagai disiplin yang berbeda, maupun sebagai disiplin dan metode yang terpadu dalam proses pencapaian kebenaran, di samping dalam proses kajian ilmiah.

Tampak jelas bahwa agama dan filsafat adalah dua kekuatan yang mewarnai dunia, dan mendatangkan peradaban besar bagi kemanusiaan. Bagi orang yang berkeinginan ikut serta dalam memberikan kontribusi bagi peradaban dan kebudayaan manusia, maka tidak bisa tidak, ia harus bersentuhan di antara berfilsafat dan beragama, apa pun nanti hasil akhirnya.

Sebagaimana diketahui, agama dan filsafat merupakan dua kekuatan yang memengaruhi pandangan hidup manusia. Namun selama ini, dua hal itu belum berarti selalu bisa menjadi pendorong satu terhadap yang lainnya, karena sampai detik ini, masih terdapat dominasi anggapan bahwa antara agama dan filsafat menjadi sumber kebenaran dari lubang yang berbeda. Agama diyakini karena bersumber dari wahyu yang mutlak kebenarannya. Sementara filsafat berasal dari proses berpikir yang mendalam dan menyeluruh dari manusia sehingga memperoleh suatu kesimpulan tentang kebenaran relatif. Dengan kata lain, filsafat bersumber dari akal manusia yang kebenarannya relatif. Akibatnya, sering diragukan peran filsafat dalam proses pencarian kebenaran dalam wilayah keagamaan.

B. Sulitnya Upaya Mencari Jalan Kebenaran

Sebenarnya, kesan tajamnya pertentangan antara filsafat dan agama disebabkan oleh salah satu faktor utama, yakni adanya pengaruh literatur mistik yang umumnya mencela filsafat, khususnya pada abad keenam sampai kedelapan H (abad ke-13 sampai ke-15 M). Di samping itu, karena adanya anggapan umum bahwa pencarian jalan agama mengharuskan pencelaan filsafat, atau bahwa alam keagamaan murni menuntut pencampakan intelek dan penolakan terhadap ketajaman intelektual. Namun demikian, pengamatan yang cermat pada berbagai mazhab keagamaan dan cabang-cabang filsafat, sebagaimana dibuktikan oleh perjalanan sejarah masing-masing, secara jelas membuktikan kenyataan terjadinya interaksi sinergis antara filsafat dan agama.

Akibatnya, pergumulan yang terjadi bukan semata dalam bentuk saling bertentangan, namun juga terdapat interaksi aktif yang bersifat timbal balik dan saling memengaruhi, bahkan terdapat pola hubungan yang bersifat asimilasi (perpaduan). Antara filsafat dan agama menjadi satu alur jalan dalam mencapai kebenaran, dan sebagai jalan menemukan kebenaran.

Sebelum membahas secara lebih mendalam sejarah pergumulan filsafat dan agama, ada baiknya diberikan definisi cermat mengenai istilah falsafah dan agama dalam tulisan ini. Karena kedua istilah ini memiliki banyak arti, dan mengalami penggunaan yang sangat luas, makna dari keduanya sering menjadi tidak selalu jelas.

Dalam tulisan ini, yang dimaksudkan dengan agama adalah pencarian jalan rohani, proses menuju kebenaran sementara tentang falsafah, tidak hanya dimaksudkan dalam filsafat peripatetik yang rasionalistik, yang umumnya ditentang oleh kalangan agamawan,[4] tetapi seluruh mazhab intelektual dalam kultur agama yang telah berusaha mencapai pengetahuan mengenai realitas segala sesuatu, dan pada puncaknya pengetahuan mengenai sebab awal, melalui daya intelektual. Apalagi jika filsafat di sini merupakan apa yang sering disebut *al-hikmah al-ilahiyah* atau kearifan puncak (*al-hikmat al-muta'aliyah, ultimate of wisdom*) yang mencakup filsafat diskursif (*bahtsi*) maupun filsafat intuitif (*dzauwqi*).[5] Filsafat dalam pengertian yang biasa digunakan oleh para pemikir modern, seperti Mulla Shadra,[6] yang sangat meniscayakan adanya relasi aktif dan postif antara agama dan filsafat.

---

4. Peripatetik atau para pengikut Aristoteles adalah "para filosof" (al-falasifah) *par excellence* dalam peradaban Islam. Misalnya, tokoh Ibnu Sina. Untuk penggunaannya dalam konsep filafat Islam dan agama, lihat misalnya William C. Chittick. 1981. "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The Al-Thusi, Al-Qunawi Correspondence" dalam *Religious Studies*. Vol. 17. Hal. 87-104. Lihat pula dalam catatan kaki no. 1 artikel tersebut tentang filsafat paripatetik.
5. Definisi filsafat seperti itu dapat dilacak dalam karya Sayyed Hossein Nasr, misalnya, *Knowledge and the Sacred* (Lahore: Suhail Academy, 1988); Perhatikan juga pendahuluan Nasr dalam S.H. Nasr-Oliver Leaman (Ed.) (2003: Buku Pertama, 15-25).
6. Dalam tulisan ini, terutama ketika pembahasan khusus tentang relasi agama dan filsafat, istilah filsafat (falsafah) atau juga kadang sinonim dengan teosofi (*hikmah*) tidak mencakup teologi Islam (kalam) atau ilmu-ilmu yang terkait (*'ulum-i kalami*) atau secara umum juga ilmu-ilmu wahyu (*'ulum-i naqli*).

Jadi, perlu ditegaskan di sini bahwa para filosof–dalam agama apa pun–merupakan orang-orang yang berjiwa keagamaan, sekalipun berbagai titik pandangan keagamaan mereka cukup banyak berbeda, bahkan mungkin berlawanan dengan yang dipegangi oleh kalangan ortodoks (Wallis, 1972:164). Sampai di sini, tidak mungkin bagi kita untuk menilai bahwa filsafat Islam adalah hanya sekadar *carbon copy* pemikiran Yunani atau Helenisme (Qadir, 1988:28). Apalagi bahwa beberapa konsep filsafat para muslim awal, seperti filsafat profetik (filsafat kenabian) jelas-jelas kemudian menjadi *trade-mark* filosof muslim, yang tidak mungkin ditemui dalam khazanah filsafat Yunani. Demikian pula karya-karya Ibn Bajah (w. 533/1138) dan Ibn Tufail (w. 581/1185) yang bersifat spesifik dan orisinal karya filosof muslim (Garaudy, 1982: 139-168). Tampak jelas di sini, bagaimana sebenarnya kaitan antara agama dan filsafat yang saling memberi daya dorong bagi gerakan intelektual, dan saling menopang serta menyempurnakan.

C. Apa Itu Filsafat?

Pengertian filsafat dapat ditinjau dari dua segi, yakni segi semantik dan segi praktis.

1. Segi semantik, filsafat berasal dari kata *falsafah* (Arab) *philosopia* (Yunani) yang berarti *philos* atau cinta, suka *(loving),* dan *sophia* berarti pengetahuan, hikmah *(wisdom)* (Hanafi, 1990:3). Jadi, *philosophia* berarti cinta kepada kebijaksanaan atau cinta kebenaran. Maksudnya, setiap orang yang berfilsafat akan menjadi bijaksana. Orang yang cinta kebenaran disebut *philosopher*, atau *failasuf* (Arab).

   Pencinta kebenaran adalah ialah orang yang menjadikan pengetahuan sebagai tujuan hidupnya, atau dengan perkataan lain, mengabdikan dirinya kepada pengetahuan.
2. Segi praktis: Filsafat berarti alam pikiran atau alam berpikir. Berfilsafat artinya berpikir, namun tidak semua berpikir berarti berfilsafat. Berfilsafat adalah berpikir secara mendalam dan sungguh-sungguh (Tafsir, 2003:8). Filsafat adalah orang yang memikirkan hakikat segala sesuatu dengan sungguh-sungguh dan mendalam. Jadi, filsafat ditinjau dari segi praktis adalah ilmu yang mempelajari dengan sungguh-sungguh hakikat kebenaran segala sesuatu.

Dengan demikian, maka tampak bahwa sesungguhnya wilayah kerja filsafat juga inhern dalam kontekstualisasi wilayah keagamaan. Apalagi bahwa peranan akal dalam dogmatisme kitab suci juga mendapatkan garansi dari Tuhan, untuk dioptimalkan oleh manusia dalam upayanya merengkuh kebenaran. Agama juga menyerukan perolehan hikmah, menyeru untuk mencintai kebenaran, dan mengharuskan para pemeluknya untuk mendayagunakan kerja akal sebagai perangkat kehidupannya. Pemahaman atas aspek-aspek seperti ini tidak hanya bisa dilakukan melalui jalur keagamaan, namun harus menggandeng filsafat yang memberikan sistematisasi dan struktur jelas, tentang bagaimana kerja akal seharusnya dalam proses meraih kebenaran itu.

D. Mengenal Istilah Agama

Agama berasal dari bahasa Sanskerta yang berarti 'ke sini' *gam a= gaan, go = gehen* berarti 'jalan-jalan', sehingga dapat berarti peraturan-peraturan, ajaran, kumpulan hukum-hukum. Pendeknya, apa saja yang turun-temurun dan ditentukan oleh adat kebiasaan.

Kemudian di Kepulauan Nusantara, arti seperti adat, kepercayaan, upacara, pandangan hidup, sopan santun. Kata agama atau *gana* atau agama hampir sama artinya dengan *religi* (Latin) atau *din* (Arab) (Radiono, 1981: 77).

Dalam Upacada tertulis sebagai berikut "Agama itu berasal dari bahasa Sangsekerta *a* dan *gam*. *a* artinya tidak dan *gam* artinya pergi. Jadi, kata tersebut artinya *"tidak pergi"*, yang berarti tetap di tempat, laggeng diwariskan secara turun-temurun (Parisada Hindu Darma, 1968:8).

Agama tidak mudah diberi definisi atau dilukiskan, karena agama mengambil bentuk yang bermacam-macam di antara suku-suku dan bangsa-bangsa di dunia. Walaupun agama tak mempunyai definisi yang dapat diterima secara universal, namun semua orang menganggap bahwa sepanjang sejarah, manusia telah menunjukkan rasa "suci", dan agama termasuk hal yang "suci". Kemajuan spriritual manusia dapat diukur dengan tingginya nilai yang terbatas, yang ia berikan kepada objek yang ia sembah. Seorang yang religius merasakan adanya kewajiban yang tak bersyarat terhadap zat yang dianggap sebagai sumber yang tertinggi bagi kepribadian dan kebaikan (Titus dkk., 1984:413).

Dalam sejarah agama, tampak jelas kepercayaan merupakan unsur yang sangat penting pernah terjadi ada orang-orang yang dibunuh karena mereka tidak percaya kepada apa yang dianggap oleh umum sebagai hal yang harus dipercaya. Bahkan, ada yang mengatakan bahwa agama itu adalah kepercayaan, tetapi akal dan penjelasan sangat penting bagi agama yang tinggi *(big religion)*. Agama harus mempunyai kedudukan yang terhormat dan sudut pandang intelektual.

Secara rinci, Rasyidi (1970) menguraikan tentang definisi dan ciri-ciri agama secara umum, yaitu:

1) Agama berarti mengabdikan diri, jadi yang penting adalah hidup secara beragama sesuai dengan peraturan-peraturan agama itu.
2) Agama mencatat pengetahuan untuk beribadah, yang terutama merupakan hubungan manusia dengan Tuhan.
3) Agama dapat dikiaskan dengan *enjoyment* atau rasa cinta seseorang, rasa pengabdian *(dedication)* atau *contement*.
4) Agama banyak berhubungan dengan hati.
5) Agama di samping memenuhi pemeluknya dengan semangat dan perasaan pengabdian diri, juga mempunyai efek jiwa pemeluknya.
6) Dalam mempelajari agama, filsafat sangat diperlukan.

E. Interaksi Agama dan Filsafat

Dalam membahas masalah interaksi agama dan filsafat ini, yang paling penting adalah sejarah kemunculan, titik perbedaan, dan titik pertemuan antara filsafat dan agama.

Saat ini, filsafat dilihat sebagai disiplin yang melatih orang dalam seni berpikir, yakni diperolehnya sekumpulan keahlian yang memungkinkan terjadinya suatu bentuk pemikiran tertentu. Bentuk pemikiran ini disebut dengan pemikiran argumentatif atau kritis, pemikiran yang *concern* dengan pengajuan argumen, menguji kelemahannya, membelanya dari keberatan-keberatan, dan mengembangkannya dalam suatu cara yang koheren dan logis.

Dalam kaitannya dengan agama, terdapat banyak ragam pola pemikiran filosofis. Hanya saja dalam sejarah Yunani maupun Eropa, pemikiran filosofis tidak bermula dari tanggapannya

terhadap agama atau sebagai bagian dari penyelidikan religius dalam rangka memahami agama. Para filosof ternama Yunani awal berfilsafat tanpa merasa perlu memadukan agama atau pemikiran religius. Salah satu alasannya bahwa dalam lingkungan Yunani dikelilingi oleh budaya politeistik, yang merupakan bagian dari kosmos, dan dibangun oleh hukum-hukum dan prinsip-prinsip impersonal yang sama, yang berjalan dalam kosmos sebagai hal yang juga berlaku bagi manusia. Alasan kedua, filosof awal memulai membuang mite dan sejarah-sejarah dunia, yang tidak memiliki landasan dan menggunakan rasionalitas kritis untuk menginterpretasikan dunia untuk mencapai pengetahuan. Mereka berharap sampai pada kebenaran dengan menggantikan mite, sejarah, dan tradisi-tradisi klasik dengan pembahasan yang lebih ternalar, dan reflektif mengenai kehidupan dan pengalaman manusia (Bames, 1982). Bahasan-bahasan yang lebih ternalar itu menjadi dasar bagi aktivitas filosofis.

Dalam interaksinya dengan Islam, pada masa klasik permulaan, filsafat dapat berjalan beriringan dengan agama, tanpa memunculkan persoalan apa pun. Para filosof awal, sebagian juga ilmuwan, dan sufi, misalnya al-Farabi (Ibn Khallikan, 1961:III, 309; bdk. Bakar, 1997:36-37). Sejarah manis antara Islam dengan filsafat berlangsung sampai awal abad ke-10, dan melahirkan konsep teologi skolastik, kemajuan ilmu pengetahuan dan peradaban era keemasan Islam (pada Dinasti Abbasiyah 750–1258 M, terutama periode permulaan, sampai tahun 874 M). Banyak ilmuwan muslim yang ulama sekaligus filosof, sehingga ajaran-ajaran keagamaannya kental dengan nuansa dan ajaran filsafat, demikian pula sebaliknya, seperti al-Kindi, Ibn al-Rawandi, al-Razi, al-Farabi, Ibnu Sina, Ikhwan al-Shafa dengan *Rasa'il*nya, Abu Hayyan al-Tauhidi, Miskawayh, dan Yahya bin 'Adi (Fakhri, 1986:31-285).

Meminjam istilah Dalfreth, penggunaan pola pemikiran filsafat terhadap agama pada awalnya menjadi persoalan, terutama karena tiga alasan: pertama, setiap agama samawi menolak bila hanya dijadikan suatu jenis peribadatan lokal atau agama negara, dan menuntut kesetiaan sempurna dari setiap orang. Pola pemikiran filsafat meniscayakan pengamatan lokal, dan menggunakan argumen kritis dalam pengkajiannya. Kedua, agama-

agama samawi menolak mite-mite politeistik dengan menegaskan adanya Tuhan monoteistik dan universal, dan Maha Meliputi, serta menjadi penyelamat bagi manusia. Filsafat, mau tidak mau berasal dari akar intelektual Yunani yang berbudaya politeistik, dan memandang doktrin keagamaan secara relatif. Ketiga, Tuhan adalah pencipta personal dan pengatur alam, yang menjanjikan pula kehidupan setelah mati. Filsafat tetap mempertanyakan aspek-aspek abstrak, termasuk gejala kegaiban (bdk. Dalfreth, 1988:vii-ix).

Namun, konteks "permusuhan" yang dialami agama meniscayakan digunakannya penalaran filosofis untuk membela dirinya dari kritik, menjelaskan watak teologisnya, serta menegaskan monoteisme murninya. Akibatnya, terjadilah hubungan paradoksal; di satu sisi agama menegaskan komitmen kuat yang disebut "bertentangan" dengan nalar sebagai cara memperoleh pengetahuan dari Tuhan dan keselamatan, di sisi lain agama dengan sendirinya menggunakan filsafat dalam upaya pertahanan diri, penjelasan, dan apologi-apologinya.

Adalah para intelektual Persia yang kemudian secara tegas menggunakan filsafat sebagai salah satu alat pisau bedah analisis dalam studi agama. Bahkan filsafat disatukan ke dalam pangkuan agama, sebagai kesatuan sistem pengetahuannya (Baqir al-Shadr, 1401/1981). Namun, sebelum para ulama Persia tampil, Ibn 'Arabi tercatat sebagai intelektual brilian yang menjadikan filsafat sebagai satu kesatuan cara memperoleh kebenaran Ilahiah dalam Islam, sehingga ia digelari sebagai *Muhyi al-Din* dan *Syaikh al-Akbar* (Noer, 1995). Sesudah periode itu, maka bermunculanlah para tokoh ilmuwan muslim yang mengait-eratkan filsafat dengan agama, dan pembelajarannya, di samping juga yang tetap menentang, atau hanya menjadikan filsafat sebagai "alat" justifikasi keagamaan.

Secara khusus, dapat diidentifikasikan empat atau lima posisi utama mengenai hubungan atau pergulatan antara filsafat dan agama, sebagaimana muncul dalam sejarah perdebatannya: (1) Filsafat sebagai agama, (2) Filsafat sebagai pelayan agama, (3) Filsafat sebagai yang membuat ruang bagi keimanan, (4) Filsafat sebagai suatu perangkat analitis bagi agama (Abraham, 1985; juga Fisher dalam Connolly, 2002:65-168), terhadap keempatnya,

David Pailin menambahkan (5) Filsafat sebagai studi tentang penalaran yang digunakan dalam pemikiran keagamaan.

Posisi pertama, filsafat sebagai agama, di Barat dapat mencakup pemikir-pemikir, seperti Plato, Plotinus, Porphyry, Spinoza, Iris Murdoch, dan pemikir proses, seperti Hartshorne dan Griffen. Inti dari pendekatan ini terletak pada ide bahwa dengan merefleksikan watak realitas tertinggi—kebaikan, Tuhan (*God*), ketuhanan (*divine*)—kita dapat menemukan wawasan-wawasan yang sesungguhnya mengenai pengalaman manusia dan dunia, refleksi memberikan gambaran yang benar tentang bagaimana sesuatu itu. Model pandangan metafisik ini menunjukkan pada kita apa yang tertinggi dan *ultimate*, dan memberikan kita suatu sistem nilai bagi hidup dalam kehidupan sehari-hari. Al-Kindi (al-Kindi dalam Madjid, 1984:87—98), Ibnu Sina (Rahman, 1952), dan al-Razi (al-Razi, 1939) dapat dikelompokkan pada golongan ini.

Posisi kedua, filsafat sebagai pelayan agama, dapat mencakup pemikir-pemikir, seperti Thomas Aquinas, John Locke, Basil Mitchell, dan Richard Swinburne. Refleksi memberikan pengetahuan parsial tentang Tuhan atau beberapa bentuk lain dari *ultimate spiritual*. Ia dapat menunjukkan rasionalitas dari proses meyakini bahwa Tuhan ada, mendiskusikan sifat-sifat Tuhan, dan refleksi berfungsi untuk membangun argumen-argumen yang menunjukkan aktivitas Tuhan dalam sejarah konkret dan kontrol Tuhan terhadap dunia (perbandingan dengan Swinburne, 1995).

Posisi ketiga, filsafat sebagai pembuat ruang bagi keimanan dapat meliputi pemikir-pemikir, seperti William Ockham, Immanuel Kant, Karl Bath, dan Alvin Plantinga. Refleksi, paling banter hanya dapat memperlihatkan tidak memadainya dalam membuat pertimbangan-pertimbangan tentang agama, dengan menunjukkan keterbatasan-keterbatasannya, refleksi membuka kemungkinan agama, dan menjelaskan ketergantungan manusia pada wahyu, yang dengannya kita memperoleh pengetahuan mengenai Tuhan. Dengan tidak mengesampingkan jasa besar di bidang ilmu pengetahuan dan bangunan filsafat mistiknya, al-Farabi dalam proses penalarannya dapat digolongkan dalam tipe ini.[7]

---

[7] Lihat karya al-Farabi. 1938. *Risalah fi al-'Aql*, N. Bouyges (Ed.). Beirut: Imprimerie Catholique; *Kitab al-Alfazh al-Musta'malah fi al-Manthiq (Utterances Employed in Logic)*, M. Mahdi (Ed.). Beirut: Dar el-Mashreq Publisher, 1968.

Posisi keempat, filsafat sebagai studi analisis terhadap agama, barangkali adalah posisi yang sementara ini paling akrab, yang mencakup pemikir-pemikir Antony Flew, Paul Van Buren, R.B. Braith Waith, dan D.Z. Phillips. Ini merupakan posisi paling akrab, karena merupakan cara berfilsafat agama yang paling dominan di dunia Barat. Tujuannya adalah untuk menganalisis dan menjelaskan watak serta fungsi bahasa keagamaan, menemukan cara kerjanya, dan makna yang dibawanya (jika ada). Ia ingin mengetahui bagaimana umat beriman menggunakan bahasa untuk membicarakan Tuhan, apa dasar-dasar yang digunakan untuk mendukung pengetahuan-pengetahuan mereka, dan bagaimana semua ini dikaitkan dengan cara hidup mereka.

Posisi kelima, filsafat sebagai studi penalaran yang digunakan dalam pemikiran keagamaan, yang merupakan suatu perkembangan modern di Barat yang mencakup pemikir, seperti David Pailin, Maurice Wiles, dan John Hick. Uniknya, dalam tradisi Islam, justru sudah muncul sejak awal, dan sampai sekarang masih terus berkembang, terutama dalam Islam tradisi Persia.

Pendirian di balik pendekatan agama jenis ini bahwa umat beriman adalah manusia, dan oleh kerena itu, struktur pemikiran mereka dari kebudayaan-kebudayaan partikular, di mana mereka berada di dalamnya merupakan kondisi bagi apa yang mereka yakini.[8] Tujuannya mencoba melihat secara teliti berbagai konteks di mana orang beriman melangsungkan kehidupannya, mengidentifikasi faktor-faktor yang beroperasi dalam konteks itu, yang dapat memengaruhi keyakinan seseorang, dan melihat bagaimana keyakinan itu diekspresikan dalam doktrin dan praktik. Penekanannya adalah pada kebudayaan sebagai faktor formatif dan berpengaruh terhadap keyakinan keagamaan. Sejumlah perangkat juga digunakan mencakup perangkat historis, ilmiah, dan hermeneutik.

Memang dalam realitas, sampai sekarang masih banyak tanggapan yang menentang atas pendekatan ini sehingga masih sangat diperlukan pendidikan teologis tentang bagaimana menemu-

---

[8] Perhatikan misalnya, David Pailin. 1986. *Groundwork of Philosophy of Religion*. London: Epworth Press; lihat juga Maurice Wiles. 1974. *The Remaking of Christian Doctrine*. London: SCM Press; dan *Faith and the Mystery of God*. London: SCM Press, 1982. Tesis dasarnya bahwa para filosof adalah orang-orang yang religius sehingga pola pemikiran filsafat pada hakikatnya juga bersifat religius.

kan bentuk filsafat agama ini. Tugas yang cukup berat sekarang adalah berusaha mengidentifikasi karakteristik yang menjadi inti pola pemikiran filsafat terhadap agama. Sebelum sampai pada identifikasi karakteristik tersebut, tentu juga cukup penting untuk membuat garis beda antara filsafat dan apa yang disebut sebagai salah satu bentuk metodologi pola pemikiran filsafat.

F. Titik Perbedaan dan Persamaan Filsafat dan Agama

Dalam buku *Filsafat Agama,* Rasyidi secara jelas menguraikan titik beda antara filsafat dan agama, di mana di antara keduanya sering dipahami masyarakat umum secara kurang tepat (Rasyidi, 1970:30-31). Titik perbedaan antara filsafat dan agama diuraikan sebagai berikut:

1) Filsafat
   a. Filsafat berarti berpikir sehingga fokusnya adalah berpikir sistematis.
   b. Filsafat merupakan upaya yang menuntut pengetahuan untuk memahami.
   c. Filsafat mengharuskan adanya unsur *contemplation* dan *enjoyment.*
   d. Filsafat banyak berhubungan dengan pikiran yang dingin dan tenang.
   e. Filsafat ibarat air yang jernih dan tenang yang kelihatan jelas dasarnya.
   f. Seorang ahli filsafat akan bersikap netral atas perbedaan agama, kepercayaan, dan sejenisnya.
   g. Walaupun bersifat tenang, namun filsafat sering memerlukan pengerahan pikiran.
   h. Ahli filsafat berupaya mencari kelemahan dalam setiap pendirian dan argumen walaupun argumennya sendiri.
2) Agama
   a. Agama berarti mengabdikan diri, jadi yang sangat diperlukan adalah ketaatan terhadap aturan keagamaan.
   b. Agama menuntut pengetahuan terhadap pola tepat relasi Tuhan-manusia.
   c. Agama memerlukan aspek *enjoyment* dan *contenment.*
   d. Agama lebih banyak berhubungan dengan aspek rohani dan hati.

e. Agama seperti air terjun di bebatuan dengan gemuruhnya (syi'ar).
f. Agama oleh pemeluknya akan dipertahankan habis-habisan, karena ikatan pengabdian.
g. Agama di samping aspek pengabdian, juga memiliki aspek menenangkan jiwa.
h. Filsafat penting dalam memahami agama. Namun, agama itu sendiri sudah bisa merupakan kerangka filosofis.

Berdasarkan beberapa titik beda antara filsafat dan agama tersebut, tampak jelas bahwa di samping terdapat unsur-unsur yang memang tidak dimiliki oleh masing-masing, juga terdapat aspek yang tidak kalah penting bahwa antara yang satu dan yang lain saling membutuhkan demi eksistensinya bagi kemanusiaan dan peradaban.

Jika boleh ditambahkan titik perbedaan yang ada, maka yang terpenting adalah agama ditegakkan kebenarannya bersandarkan pada wahyu dan keyakinan, atau kepercayaan pemeluknya. Maka, filsafat ditopang eksistensinya oleh kerja nalar (akal pikiran) manusia, dan proses pencarian akan kebenaran relatifnya yang tidak pernah berakhir. Sebab, jika suatu hasil kerja filsafat sudah dianggap final, maka hal itu menjadi titik balik kematian filsafat, sementara jika pola keyakinan keagamaan ditegakkan atas landasan kebenaran relatif, maka runtuhlah doktrin agama yang ada.

Oleh karena itu, titik temu dalam hal ini adalah antara keberagamaan dan filsafat merupakan sarana untuk berproses mencapai tujuan yang satu, yakni meraih kebenaran. Walaupun memang kebenaran yang dituju berbeda, agama menuju pada tujuan yang bersifat lebih pasti, sementara filsafat menuju pada arah kebenaran relatif.

G. Antara Filsafat dan Agama

Menurut para filosof muslim, terutama al Kindi, antara filsafat dan agama tidak bertentangan, bahkan saling menunjang. Filsafat berlandaskan akal pikiran, sedang agama berdasarkan wahyu. Logika merupakan metode filsafat, sedang iman yang merupakan kepercayaan kepada hakikat-hakikat yang disebut

dalam Al Quran sebagai yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi-Nya, merupakan jalan agama.

Sejak awal orang-orang beragama tidak memercayai filsafat dan filosof Para filosof diserang sebagai pembuat *bid'ah*. Al Kindi membela dari tuduhan-tuduhan orang agama bahwa mengetahui hakikat segala sesuatu adalah kufur. Sebaliknya, al Kindi menuduh orang-orang agama sebagai tidak agamis dan menjual agama. Mereka berselisih dengan orang baik-baik dalam membela kedudukan yang tidak benar, yang telah mereka peroleh tanpa memberi manfaat, dan hanya untuk memperoleh kekuasaan dan menjual agama, keselarasan antara filsafat dan agama berdasarkan pada tiga alasan. Pertama, ilmu agama merupakan bagian dari filsafat; kedua, wahyu yang diturunkan kepada Nabi dan kebenaran filsafat saling bersesuaian; ketiga, menurut ilmu secara logika diperintahkan dalam agama.

Filsafat merupakan pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, dan ini mengandung teologi *(al rububiyah)*, ilmu tauhid, etika dan seluruh ilmu pengetahuan yang ada.

Dalam risalah "Jumlah Karya Aristoteles" al-Kindi membedakan secara tajam antara agama dan filsafat. Pembicaraannya tentang masalah ini membuktikan bahwa ia membandingkan agama Islam dengan filsafat Aristoteles. Ilmu-ilmu Ilahiah, yang dibedakan dari filsafat ialah Islam sebagaimana diturunkan kepada Rasulullah dan termasuk dalam Al Quran. Bertentangan dengan pendapat umum bahwa ilmu agama atau teologi adalah bagian dari filsafat, di sini kita dapatkan kenyataan bahwa:

1) kedudukan teologi lebih tinggi dari filsafat.
2) agama merupakan ilmu Ilahiah, sedang filsafat ilmu insani.
3) agama adalah keimanan, sedang jalur filsafat adalah akal.
4) Pengetahuan diperoleh langsung dari wahyu, sedangkan pengetahuan para filosof diperoleh secara logika, dan pemaparan lebih lengkapnya sebagaimana telah dikutip al Kindi sebagai berikut: "Bila seseorang untuk memperoleh pengetahuan yang bermutu dan banyak, maka ia tak memiliki pengetahuan yang hakiki dan tak hakiki. Dengan demikian, orang tak dapat mengharapkannya memiliki sesuatu pengetahuan tentang ilmu insani yang diperoleh orang melalui riset upaya ketekunan dan waktu. Ilmu-ilmu ini berada di bawah

ilmu-ilmu Ilahiah yang diperoleh tanpa melalui riset, upaya ketekunan dan waktu pengetahuan ini adalah pengetahuan para nabi, suatu pengetahuan yang dianugerahkan oleh Allah tak seperti matematika dan logika. Ia diperoleh tanpa mengetahui riset, upaya studi, ketekunan dan tak membutuhkan waktu. Ia diperoleh melalui kehendak-Nya, penyucian dan pencerahan jiwa, sehingga mereka berpaling kepada kebenaran."

Selain al-Kindi, Ibnu Rusyd juga memperkuat pendapat al-Kindi tentang persesuaian antara filsafat dan agama. Cara Ibnu Rusyd dalam memecahkan masalah ini merupakan cara yang jenius. Sebagai seorang filosof, dia menyadari bahwa telah menjadi tugasnyalah membela para filosof dalam menangkis serangan-serangan keras dan pads faqih dan teolog, terutama setelah mereka dikutuk oleh al-Ghazali dalam karyanya *Tahafut al-Falasifah.*

Risalah Ibnu Rusyd yang berjudul *fashl al maqal fl ma baina al-hikmah wa al-syar'iayah min al-iththishal* merupakan suatu pembelaan bagi filsafat sepanjang filsafat tersebut sesuai dengan agama.

Mungkin diragukan, pada masa sekarang ini, apakah soal seperti itu dihebohkan. Namun pada abad ke-6 sampai abad ke-12 M, masalah semacam itu memang sangat penting. Para filosof dituduh berbuat bid'ah (*kufr*) atau tidak beragama (ateis). Al-Ghazali dalam karyanya *Tahafut al-Falasifah,* mengutuk para filosof sebagai orang-orang yang tidak beragama. Kalau tuduhan ini benar, maka para filosof itu, berdasarkan hukum Islam, harus dihukum mati, kecuali kalau mereka mau melepaskan diri dari berfilsafat atau membuat pernyataan di depan umum bahwa mereka tidak percaya kepada ajaran-ajaran filsafat mereka. Pendapat al-Ghazali ini ternyata mendapatkan gaung yang luas dan cukup lama sehingga kasus-kasus penghakiman terhadap tokoh sufi-filosofis terus terjadi, termasuk terhadap Syekh Siti Jenar di Indonesia pada tahun 1517 M, atau 400 tahun lebih setelah al-Ghazali wafat.

Ibnu Rusyd merasa perlu menjawab tuduhan al-Ghazali tersebut, dengan membuka risalahnya dengan mengajukan pertanyaan tentang apakah filsafat itu sah, dilarang, dianjurkan atau di-

haruskan dalam syariah (hukum Islam). Jawabnya, sejak dini, bahwa filsafat diwajibkan atau paling tidak dianjurkan dalam agama (agama dalam pengertian ini dianggap sama dengan syariah, terutama Islam). Sebab, fungsi filsafat hanyalah membuat spekulasi atas yang maujud dan memikirkannya selama membawa kepada pengetahuan akan sang Pencipta (Syarif, 1994: 204). Al Quran memerintahkan manusia untuk berpikir (*i'tibar*) dalam banyak ayatnya, seperti: "Berpikirlah, wahai yang bisa melihat." Al-i'tibar merupakan suatu ungkapan Qurani yang berarti sesuatu yang lebih dari sekadar spekulasi atau refleksi (*nadzar*).

Mengartikan perintah berpikir dalam Al Quran ini secara logika, tidak lebih dari sekadar mengetahui yang gaib dari yang diketahui lewat pengambilan kesimpulan. Cara penalaran semacam ini disebut deduksi, di mana pemaparan (*burhan*) merupakan bentuk paling baik. Dan karena Tuhan memerintahkan manusia untuk mengenal-Nya lewat pemaparan tersebut, maka orang harus mulai belajar tentang bagaimana membedakan antara deduksi demonstratif dan deduksi dialektis, retoris dan sophistik. Pemaparan merupakan alat yang dapat digunakan oleh seseorang untuk mendapatkan pengetahuan tentang Tuhan. Ini merupakan metode pemikiran yang logis, yang membawa kepada kepastian.

Jadi, Al Quran memerintahkan manusia untuk mempelajari filsafat, karena manusia harus membuat spekulasi atas alam raya ini, dan merenungkan bermacam-macam kemaujudan.

Kini telah kita lewati bidang fikih yang absah dan menuju bidang filsafat, meskipun keduanya berbeda. Sasaran agama secara filosofis, yakni agama berfungsi sebagai pencapai teori yang benar dan perbuatan yang benar (*al-'ilm al-haq wa al-'amal al haqq*) (Syarif, 1994:205). Hal ini mengingatkan kita kepada definisi filsafat al-Kindi dan para pengikutnya, yang sampai saat ini tetap dipakai dalam filsafat Islam. Pengetahuan sejati ialah pengetahuan tentang Tuhan, tentang kewujudan lainnya, tentang cara mencapai kebahagiaan serta kesengsaraan di akhirat. Jadi sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat. Tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama. Ringkasnya, filsafat ialah saudara kembar agama, keduanya merupakan sahabat yang pada dasarnya saling mencintai.

Berikut penulis hadirkan perdebatan rinci antara al-Ghazali dengan Ibnu Rusyd.

H. Pertentangan dan Pertemuan: Kasus al-Ghazali dan Ibn Rusyd

Salah satu aspek penting untuk memahami garis pergumulan filsafat dan agama adalah—sebelum melangkah pada perumusan bentuk-bentuk perbedaan dan titik temunya—tinjauan polemik antara Imam al-Ghazali dan Ibnu Rusyd,[9] agar kita dapat memetakan polemik ini secara jelas. Sebab, dari polemik inilah al-Ghazali yang seorang filosof itu, kemudian diberi stempel antifilsafat, dan akhirnya hanya menempuh jalur spiritualisme agama. Suatu anggapan yang tentu saja tidak sepenuhnya benar.

Sosok al-Ghazali adalah sosok filosof dan agamawan sekaligus. Kalau kita mulai mengkaji pemikirannya dari kitab *Maqashid al-Falasifah* atau *Tahafut al-Falasifah*, maka kita akan mendapati dia sebagai filosof tulen. Ketika kita mendekatinya dengan mulai dari kitab *Ihya' 'Ulum al-Din* atau *Bidayah wa al-Hidayah*, kita mendapati sosoknya sebagai ulama Sufi-Sunni (mistik), dan ketika kita membaca *al-Munqidz min al-Dhalal* (Al-Ghazali, t.t. dan 1996:537), maka tampaklah al-Ghazali sebagai seorang teosof (teolog-filosof), yang beralih ke mistik. Sehingga kita memang harus melakukan pendekatan kepada tokoh ini dengan kedua perspektif sekaligus (bdk. Abdullah, 2002:270).

Pokok pemikiran serangan filsafat al-Ghazali ditujukan, terutama pada konsepsi filosofis Ibn Sina. Ibn Sina dan al-Kindi,

---

9. Yang dimaksud polemik di sini bukanlah perdebatan langsung antara al-Ghazali dengan Ibn Rusyd. Sebab antara dua tokoh tersebut dipisahkan oleh jarak waktu yang cukup jauh. Al-Ghazali hidup pada tahun 450-505 H/1058-1111 M, sementara Ibn Rusyd hidup antara tahun 520-595 H/1126-1198 M. Pada awalnya, al-Ghazali menulis kitab *Tahafut al-Falasifah* yang mengecam berbagai ajaran para filosof paripatetik, termasuk filosof muslim, al-Kindi dan Ibn Sina. Sementara Ibn Rusyd, selaku filosof muslim yang dekat dengan aristotelianisme, merasa perlu untuk melakukan pembelaan atas serangan al-Ghazali kepada para filosof dengan menulis kitab *Tahafut al-Tahafut*, setelah mempelajari semua aliran filsafat, serta mempelajari metodologi filsafat al-Ghazali. Untuk gambaran sekilas tentang polemik ini, lihat Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. M.Amin Abdullah. (Jakarta: Rajawali Press, 1989). Walaupun buku ini memakai judul "Pengantar" namun secara keseluruhan menampilkan perspektif filsafat al-Ghazali dan Ibn Rusyd, yang memang dalam sejarah Filsafat Islam menampilkan pokok dasar pemikiran filsafat dalam Islam. Jadi perdebatan di antara kedua tokoh tersebut bukan pada keseluruhan segi ajaran filsafat, dan juga bukan pada persoalan absah tidaknya filsafat Islam (atau filsafat dalam Islam), namun hanya pada seputar ajaran filsafat paripatetik yang memengaruhi teologi dan mistik Islam.

sebagaimana kita ketahui adalah eksponen filosof muslim aliran paripatetik (aristotelianisme),[10] yang dalam beberapa segi memang memiliki perbedaan pokok dengan filsafat platonisme dalam cara memahami "Realitas Tertinggi". Al-Ghazali merasa menemukan argumen-argumen filosofis yang menyalahi ajaran Islam, sehingga ia merasa perlu untuk menulis kitab *Maqashid al-Falasifah*[11] untuk mendialogkan filsafat Ibn Sina.[12] Kemudian, argumen-argumennya disusun lebih sistematis dan rinci melalui karya berikutnya *Tahafut al-Tahafut*. Dalam kitab ini, al-Ghazali membicarakan dan mengkritik 20 persoalan filsafat (al-Ghazali, 1947: 126-146), dan yang terpenting adalah 10 hal yang meliputi ajaran filsafat paripatetik dalam Islam (bdk. Bakker, 1978:64): (1) Tuhan tidak mempunyai sifat; (2) Tuhan mempunyai substansi sederhana (basit) dan tidak mempunyai hakikat (*mahiyah*); (3) Tuhan tidak mengetahui perincian (*juz'iyah*); (4) Tuhan tidak dapat diberi sifat-jenis; (5) Planet-planet adalah bintang yang bergerak dengan kemauan; (6) Jiwa planet-planet mengetahui semua rincian; (7) Hukum alam tidak berubah; (8) Pembangkitan jasmani tidak ada; (9) Alam tidak bermula; (10) Alam ini tidak kekal.

Menurut al-Ghazali, tiga di antara sepuluh pendapat tersebut dapat membawa kepada kekufuran, yaitu (Nasution, 1979: II, 65): (1) bahwa alam adalah *azali* 'kekal' atau tidak bermula; (2) bahwa Tuhan hanya mengetahui yang besar-besar/global, tidak mengetahui perincian-perincian dari segala yang terjadi di alam; (3) bahwa pembangkitan jasmani tidak ada, yang ada hanya penghimpunan ruh. Menurut al-Ghazali, ketiga hal tersebut menyimpang dari ajaran yang dianut umat Islam, dan bertentangan dengan *nash*, sehingga yang berpegang pada ketiga pendapat

---

10. Tentang "pewarisan" dan pengaruh aristotelianisme dalam masyarakat muslim lihat F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (1986). Dalam sistem filsafat, antara aliran paripatetisme adalah sistem Aristotalianisme yang sering dihadapkan dengan neoplatonisme.
11. Kitab ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Dominicus Gundisalimus di Toledo pada tahun 1145 M, dengan judul *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*. Dalam pendahuluan kitab ini, al-Ghazali menjelaskan sendiri bahwa tujuan penulisan kitab adalah untuk mengkritik, dan menghancurkan filsafat (paripatetik). Niatnya ini kemudian terlaksana dengan karya susulan *Tahafut-al-Falasifah*. Oleh karenanya, pemahaman atas kedua kitab ini harus utuh, tidak bisa secara parsial. Dalam kedua kitab inilah al-Ghazali menyebut para filosof sebagai *ahl al-bida'* (ahli yang tersesat dalam beberapa pendapat).
12. Untuk pemikiran filsafat Islam Ibn Sina, lihat karyanya, *Ahwal al-Nafs* (, t.t.).

tersebut, disebutnya sebagai kafir.[13] Akibatnya, oleh kebanyakan orang, serangan al-Ghazali itu diibaratkan sebagai "hutan tertutup oleh sebuah pohon". Pohon adalah argumen al-Ghazali, dan hutan adalah filsafat pada umumnya. Sementara objek serangan al-Ghazali hanyalah konsep metafisika Ibn Sina.

Sementara Ibn Rusyd adalah seorang filosof sekaligus *fuqaha'*, yang sangat terampil menggunakan argumen-argumen *manthiqi*, dan seorang yang di Barat dikenal sebagai satu-satunya komentator Aristoteles yang paling kompeten. Ia memiliki corak penafsiran yang rasional. Jika al-Ghazali dalam kitab *al-Tahafut al-Falasifah*nya[14] tidak memercayai hukum kausalitas, maka Ibn Rusyd melakukan terjemahan hukum kausalitas ini secara kreatif. Menurut Ibn Rusyd, jika filsafat Aristoteles sudah dapat dibuktikan kebenarannya dengan logika, maka pertentangan antara agama dan filsafat dapat terjadi, sehingga kaum muslim dapat menerima filsafat menjadi bagian dari keberagamaannya. Untuk itulah Ibn Rusyd menulis kitab *Fasl al-Maqal fi ma baina al-Hikmat wa al-Syari'at min al-Ittishal*. Dalam kitab inilah ia mengemukakan bahwa agama dan filsafat saling bertemu, serta menunjukkan bagaimana cara mempertemukannya.[15] Jadi dalam kitab ini, Ibn Rusyd menekankan satu hal, bahwa filsafat tidak bertentangan dengan Islam, terutama dalam hal hukum kausalitas.

Selanjutnya, sebagai bentuk operasional teori dalam *Fasl al-Maqal*, Ibn Rusyd menyusun kitab *Tahafut al-Tahafut* yang berisi pembelaan terhadap para filosof dari apa yang telah dituduhkan oleh al-Ghazali terhadap mereka, terutama terkait dengan tiga persoalan pokok yang oleh al-Ghazali disebut menyebabkan para filosof telah keluar dari Islam, dan menjadi kafir.

---

[13] Tentang klaim takfir ini, lihat misalnya dalam Zurhani Yahya (1996).

[14] Masalah kausalitas (hubungan sebab-akibat), merupakan masalah ke-17 yang dipersoalkan al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasih*anya. aL-Ghazali tidak memercayai sepenuhnya tentang *sunnatullah* ini. Oleh al-Ghazali, masalah ini diserahkan sepenuhnya kepada Allah. Untuk lebih jelas, lihat lampiran di akhir buku ini. Oleh banyak pihak, dari 20 masalah yang digugat al-Ghazali, hanya masalah inilah yang diragukan keakuratannya, karena benar-benar dapat melumpuhkan etos ilmu dan etos kerja.

[15] Lihat Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal fi ma baina al-Hikmat wa al-Syari'at min al-Ittishal*, tahqiq Muhammad 'Imarah (Kairo: 1972). Ibnu Rusyd menulis kitab ini tahun 1180 M sebelum menulis Tahafut pada tahun itu juga. Kitab ini tampaknya untuk mengimbangi kitab *Maqashid al-Falasifah* al-Ghazali. Sementara sebagai pengimbang *Tahafut al-Falasifah*, Ibn Rusyd menulis kitab *Tahafut al-Tahafut*.

Ibn Rusyd mengemukakan bahwa secara esensial, alam dalam arti unsurnya bersifat kekal atau *qadim*. Sementara apa yang dituduhkan oleh al-Ghazali, bukan bersandar pada penalaran filosofis, namun hanya mendasarkannya pada interpretasi kaum teolog. Terhadap tuduhan kedua, Ibn Rusyd mengemukakan bahwa al-Ghazali salah pengertian. Kaum filosof hanya mengatakan bahwa pengetahuan Tuhan tentang perincian tidaklah sama dengan pengetahuan manusia tentang perincian itu. Bagi makhluk memandangnya dari sudut efek, sedang Tuhan berada pada perspektif sebab, pengetahuan manusia bersifat baru, dan pengetahuan Tuhan *qadim*. Untuk masalah ketiga, Ibn Rusyd menyebut al-Ghazali tidak konsisten, sebab dalam *Tahfut al-Falasifah* mengatakan tidak ada orang Islam yang mengatakan bahwa kebangkitan hanya ruhnya saja. Namun dalam buku-buku yang lain, kebangkitan bagi kaum sufi hanya terjadi pada ruhnya saja. Hanya saja Ibn Rusyd menandaskan, walau tidak ada ijma' ulama dalam hal ini, dalam memberikan penjelasan kepada orang awam perlu penggambaran jasmaniah dalam masalah pembangkitan ini.[16]

Dari gambaran polemik filsafat antara al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, jelas bahwa letak polemik adalah pada wilayah filsafat peripatetik, yang bercampur dengan perbedaan aliran teologis. Selain itu, juga dengan metode pemahaman yang berbeda. Dari perdebatan itu tidak bisa dikatakan bahwa al-Ghazali telah sepenuhnya menyingkiri filsafat. Al-Ghazali hanyalah memutar proses dialektika filsafat peripatetik ke arah filsafat dalam arti *al-hikmah al-ilahiyah* atau teosofi, yang merupakan bagian dari ujung pencarian filsafat, sebagaimana Plato menyatakan adanya kebenaran supra di atas kebenaran intelek. Bahkan corak-corak filsafat hikmah ini, kemudian memperkuat analisis sufi al-Ghazali dalam upaya praktik ibadah dan *muamalah* (sosial) dari kesufiannya. Ini tampak dalam karya, seperti *Misykat al-Anwar*, atau secara sederhana dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*.

Ibnu Rusyd sendiri, walaupun seorang penganut filsafat peripatetik dan seorang yang bergelut dalam ilmu pengetahuan eksakta (kedokteran dan kimia), sekaligus seorang *fuqaha'*, tidak

---

16. Pandangan-pandangan Ibn Rusyd ini baca dalam Ibn Rusyd (1964:78-210).

menampakkan kebenciannya kepada tasawuf. Yang diserang Ibnu Rusyd adalah sufisme yang mengesampingkan syariat dan sufisme yang sepenuhnya berbasiskan pada spekulatifitas abstrak dari pencarian kebenaran (Ibn Rusyd, 1964). Hal ini juga menjadi basis penentangan al-Ghazali (al-Ghazali, 1966), bahkan tokoh sufi yang disebut *quthb al-auliya'* seperti Syekh 'Abd al-Qadir al-Jailani (al-Jilani, 1988).

Berdasarkan uraian tersebut, maka tampak jelas bahwa antara agama dan filsafat sama-sama dibutuhkan bagi eksistensi manusia.

Agama sebagai patokan bagi arah pasti perjalanan manusia menuju kebenaran, sementara filsafat merupakan alat untuk mencapai kebenaran yang diinginkan. Pendekatan kebenaran, di samping melalui pola doktrinal, juga membutuhkan pola kebenaran akal-rasional. Dalam arti bahwa terdapat tujuan final dan jangka panjang yang harus dicapai manusia, namun itu sebagiannya hanya bisa diketahui jika sudah didapatkan pola kebenaran relatif selama ia menjalani kehidupan di dunia ini.

Oleh karena itu, titik poin yang terpenting dalam hal ini, diperlukan "kerja sama aktif" antara akal dan wahyu, atau antara filsafat dan agama, untuk meraih kebenaran yang ingin dituju dan diinginkan manusia.

5

TEORITISASI STUDI ISLAM DENGAN PENDEKATAN FILOSOFIS

A. Pendekatan Filosofis dan Peran Utamanya bagi Agama

STUDI agama pada intinya adalah belajar atau mempelajari, memahami, dan mendalami gejala-gejala agama, baik gejala keragaan maupun kejiwaan. Sebab, dalam realitasnya bagi kehidupan manusia, kehadiran agama adalah sebatas pada gejala-gejala agama dan keagamaannya itu, yang dari gejala agama serta fenomena keagamaan itulah manusia mengekspresikan religiusitasnya sehingga ia kemudian disebut "beragama". Hal ini mengharuskan adanya unsur penelitian atas aspek-aspek suatu agama secara mendalam, terutama yang terkait dengan simbolitas keagamaan.Tentu bahwa Islam sebagai agama samawi terakhir, justru merupakan jenis agama yang paling terbuka dengan semua jenis pendekatan dalam penelitian agama.

Roland Cavanagh mengemukakan bahwa agama merupakan berbagai macam ekspresi simbolik tentang dan respon tepat terhadap segala sesuatu, di mana masyarakat dengan sengaja menegaskannya sebagai nilai yang tidak terbatas bagi mereka (Cavanagh, 1978:20). Memang definisi ini terlalu umum sehingga perlu batasan-batasan tertentu. Yang tampaknya paling tepat dalam pemberian batasan ini adalah apa yang dikemukakan oleh Charles Glock dan Rodney Stark yang mengidentifikasi lima dimensi sa-

ling berbeda, namun hanya dengan kelimanya seseorang disebut "religius": eksperimental, ideologis, ritualiastik, intelektual, dan konsekuensional (Holm, 1977:18).

Sementara seorang fenomenolog dan filosof keagamaan, Ninian Smart, mengidentifikasikan tujuh dimensi: mistis atau naratif, ritual, sosial, etis, doktrinal, pengalaman, dan dimensi material (Smart, 1968:15-19; 1969:15-25; 1989:10-21). Itulah manifestasi agama, dari tataran normatif menjadi historis, yang kemudian memungkinkannya untuk melakukan semua jenis pendekatan pada studi agama, dan juga dalam cara meraih kebenaran dalam berbagai macam agama yang ada. Islam pun tidak menafikan semua dimensi yang tersebut, sehingga Islam sangat mungkin didekati dari seluruh perspektif dalam studi dan juga pembelajarannya.

Berdasarkan uraian-uraian tersebut, tampak bahwa semua agama, yang juga termasuk Islam, memiliki dua aspek penting, yaitu aspek normatif (wahyu), dan aspek historis (bagaimana wahyu itu hadir dan diaktualisasikan) (Abdullah, 1996). Sikap keberagaman meniscayakan orang beragama untuk memahami dua hal tersebut jika ingin memiliki sikap keagamaan yang paripurna. Pemahaman sepihak tidak dimungkinkan, karena akan menjadikan keberagamaannya bersifat "ekstrem". Aspek normatif mengharuskan dan terkait erat dengan historisitas, karena kehadirannya di kancah dunia berhubungan dengan waktu, tempat dan sasaran, yang semua itu berdimensi sejarah. Sementara aspek historisitas keagamaan tidak mungkin meninggalkan aspek wahyu, terutama ketika berhubungan dengan perilaku keagamaan pemeluknya. Maka, salah satu unsur pokok yang berfungsi sebagai penghubung di antara keduanya adalah pendekatan filosofis dalam pemahaman dan studi keagamaan. Urgensi pendekatan filosofis ini tentu saja menunjukkan pula pentingnya filsafat dalam kajian Islam. Arkoun menyatakan bahwa antara filsafat dan sejarah sangat diperlukan dalam pola "pendekatan baru Islam". "Tanpa filsafat, Anda tidak dapat mengatakan apa yang saya katakan. Dan tanpa sejarah, Anda tidak bisa mengatakan apa yang saya katakan. Anda harus punya keduanya," demikian kata Arkoun (1990:87).

B. Problematika Pendekatan Filosofis dalam Studi Islam

Berdasarkan pertimbangan di atas, maka anggapan bahwa agama tidak bisa diteliti, merupakan anggapan yang kurang benar. Anggapan ini bukan hanya terjadi di negara-negara, seperti Indonesia. Dahulu, di Eropa pun juga pernah terdapat anggapan serupa (Pals, 2001). Rob Fisher juga menyebutkan penolakan sebagian agamawan Barat terhadap filsafat, apalagi pendekatan filosofis terhadap studi agama (Fisher, 2002:150-152).

Biasanya, alasan ketidakbisaan penelitian agama itu, berkisar pada dua hal utama: (1) bahwa agama adalah wahyu Allah, dan (2) bahwa antara ilmu dan nilai, antara ilmu dan agama, tidak bisa disinkronkan. Ini dari sudut keagamaan.

Penolakan terhadap pendekatan filosofis, sebagaimana penolakan atas penggunaan sistem filsafat bagi penelaahan agama, sesungguhnya dibangun atas konsepsi mengenai filsafat itu sendiri (Fisher, 2002:152-154). Filsafat, sebagaimana diketahui, tidak pernah menghadirkan satu kebenaran yang tunggal dan final. Kebenaran yang dihasilkan bersifat relatif dan beragam. Pendekatan filsafat dalam studi agama, tentu juga akan melahirkan berbagai perspektif kebenaran, yang tentu saja hal ini kurang berkenan bagi para penganut agama klasik dan "tradisional".

Ada dua bentuk hasil pendekatan filosofis yang umumnya ditentang oleh kelompok "fundamentalis" dan "tradisionalis" (respons "serius" dari kelompok ini, secara ilmiah dapat dilihat pada majalah pemikiran dan peradaban Islam *ISLAMIA*. Thn. I. No. 3. September–November 2004. Hal. 5-78).

Hasil pendekatan pertama adalah yang jelas-jelas kemudian menolak agama sebagaimana yang terjadi pada Nietzsche, yang tertuang dalam karya monumentalnya, *Thus Spoke Zarathustra* (1977). Bulan September 2004, di kampus IAIN SGD Bandung, juga terjadi aksi sebagian mahasiswa Aqidah Filsafat yang menyatakan diri sebagai "Komunitas Anti-Tuhan", dan membuat lokasi "area bebas Tuhan" (*Dialog Jumat* dalam Republika, 22 Oktober 2004:3-5).

Bentuk hasil jenis kedua adalah yang dalam skala internasional terdapat dua kecenderungan "cara beragama baru": (1) disebut sebagai "*global theology*". Reaksi atas "program teologi global" yang umumnya dikemas dalam bentuk toleransi, bukan hanya

datang dari Islam. Dari kalangan Kristen juga terdapat penentangan yang sama (misalnya oleh John Stott, *Issues Facing Christians Today*, 1984). (2) yang paling mengemuka di lingkungan akademis adalah "*Transcendent Unity of Religions*". Landasan teologi-filosofisnya adalah bahwa agama merupakan jalan-jalan yang mengantarkan ke puncak yang sama (*all paths lead to the same summit*). Tokoh-tokoh paham ini, di antaranya, Rene Guenon (w. 1951), T.S. Eliot (w. 1965), Titus Burckhardt (w. 1984), Fritjof Schuon (w. 1998), Ananda K. Coomaraswamy (w. 1947), Martin Ling, Sayyed Hossein Nashr, Huston Smith, Louis Massignon, Marco Pallis (w. 1989), Henry Corbin, Jean-Louis Michon, Jean Cantein, Victor Danner, Joseph E. Brown, William Stoddart, Lord Northbourne, E.F. Schumacher, J. Needham, William C. Chittick (Nasr, 1986:55-56). Di Indonesia, beberapa orang yang sudah "menerima" paham baru ini, antara lain Nurcholish Madjid, KH. Abdurrahman Wahid, Komaruddin Hidayat, Budhi Munawwar Rachman, Muhammad Wahyuni Nafis, Ulil Abshar Abdalla, dan beberapa tokoh muda lain, seperti Ahmad Baso, Abul Ala, serta Komunitas Islam Liberal, dan Paramadina.

Dalam konteks ini, muncul tiga bentuk persepsi umum masyarakat keagamaan. Pertama, mengenai watak filsafat, yang mengambil tiga bentuk: (1) Apa yang oleh para penolak filsafat tuduhkan sebagai ketidakrelevanan, di mana apa yang dibangun oleh filsafat berhenti pada adu argumentasi yang tidak pernah berakhir. Contoh kasus menarik dalam hal ini adalah perdebatan para filosof muslim, utamanya antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd. (2) Apalagi jika persoalan relevansi ini dikaitkan dengan masalah nilai guna filsafat. Hal ini dipertimbangkan karena berhubungan dengan masalah pembuktian. Sementara pendekatan filsafat di samping dapat menghasilkan bukti yang positif (misalnya Tuhan ada), juga dapat menghasilkan bukti negatif (bahwa Tuhan tidak ada), sebagaimana terjadi pada kasus Friedrich Nietzsche (1844-1900) yang menyatakan bahwa Tuhan telah mati. (3) Karena filsafat tidak pernah menghasilkan pendapat yang tegas, maka akhirnya terdapat anggapan umum bahwa filsafat tidak lebih dari persoalan pendapat (*matter of opinion*). Jadi, filsafat hanya persoalan pribadi.

Persepsi umum kedua, bahwa filsafat memiliki reputasi sebagai sesuatu "yang sulit", yakni sebagai sesuatu yang bersifat

"intelektual". Akibatnya, itu hanyalah menjadi disiplin khusus bagi siapa yang digelari sebagai "filosof". Kesan ini tidak terlepas dari sejarah munculnya filsafat, sejak masa awalnya, yang memang didominasi oleh orang-orang khusus. Demikian pula bahwa dalam sejarah, kedudukan sebagai filosof memiliki posisi khusus di mata para penguasa dan masyarakat (Madjid, 1992:218-224). Persepsi umum ketiga, bahwa filsafat kadang dipahami masyarakat dengan acuan populer, yaitu sebagai sistem anekdot sederhana yang digunakan masyarakat untuk menghidupi kehidupan mereka. Ungkapan-ungkapan filosofis memang sering dikemukakan melalui anekdot-anekdot, misalnya oleh Abu Nawas. Akan tetapi, ketika kemudian anekdot telah berkembang menjadi yang lebih bersifat komedi serta pepatah-pepatah adat, kemudian muncul anggapan bahwa setiap anekdot yang ada itulah filsafat.

Tentu saja bahwa jawaban paling tepat terhadap persoalan tersebut, tergantung pada perspektif masing-masing, dan juga tergantung bagaimana bentuk pendekatan yang digunakan dalam penelitian terhadap agama, atau pendekatan dalam studi agama tersebut. Untuk kepentingan itulah, maka diperlukan pembatasan khusus tentang apa yang disebut sebagai pendekatan filosofis dalam studi agama.

Tilghman (1994:4) mengemukakan bahwa sebagai suatu aktivitas, pendekatan filosofis akan menuntut Anda membaca dengan teliti, berpikir dengan cermat, Anda mengemukakan pikiran Anda dengan jelas, dan mau melihat ide-ide Anda sendiri berdasarkan daftar penelitian rasional dan kritis. Di sini tampak bahwa Tighman secara cermat menjelaskan apa yang diharapkan dari memahami filsafat sebagai aktivitas. Jadi, pendekatan filosofis adalah proses yang cermat, metodis, mendalam, evaluatif, dan kritis yang tentu membutuhkan waktu dan tenaga.

Terkait dengan hal tersebut, sejak pertengahan abad ke-20, apa yang disebut sebagai pendekatan filsafat terhadap studi agama, sudah mulai menjadi wacana penting, baik dalam lingkup dunia filsafat maupun dalam konteks studi agama. Dan dalam pendekatan studi agama, pendekatan filosofis, jarang berdiri sendiri. Ia harus dibantu dengan jenis pendekatan lain yang menyempurnakannya. Sebaliknya, pendekatan filosofis akan meng-

akibatkan bagi keharusan adanya pendekatan lain dalam studi agama. Pendekatan-pendekatan filosofis serta yang lain, sangat diperlukan, karena studi yang hanya menggunakan keimanan dan wahyu sebagai ukuran kebenaran, dipandang kurang menjamin masa depan studi keislaman (Muhadjir, 1991:59), di samping memunculkan kekurangnyamanan umat beragama itu sendiri.

Pendekatan itu sendiri, jika diartikan sebagai konsep metodologi, maka hal itu dapat dipahami sebagai filsafat ilmu pengetahuan (*New Catholic Encyclopedia*, 1967:7-744). Bukan sebagai filsafat menurut tendensi *Logical Positivism* (Bakker, 1986:13). Bagi aliran ini, filsafat tidak bukan dan tidak lain hanya merupakan refleksi atas metode-metode ilmiah, yang bersikap apriori pada penentuan metode ilmu eksakta sebagai satu-satunya metode ilmiah.

Filsafat ilmu pengetahuan yang dimaksudkan ini menguraikan metode ilmiah sesuai dengan hakikat pengertian manusia. Dapat ditemukan kategori-kategori umum yang hakiki bagi segala pengertiannya sehingga berlaku pula bagi semua ilmu. Kemudian diberikan tempat sendiri kepada masing-masing ilmu pengetahuan di dalam jenjang bidang-bidang pengetahuan manusia.

Filsafat ilmu pengetahuan ini, menurut Anton Bakker, mampu memberikan kejelasan mutlak, dan menentukan kaedah-kaedah definitif bagi metode ilmiah pada umumnya, dan bagi metode-metode khusus. Maka, metodologi filosofis ini dapat menyatakan salah suatu metode atau segi metodis: "salah" atau "benar". Adapun yang disebut metodologi empiris dan logika dapat memberikan bantuan praktis bagi penentuan ini (Bakker, 1986:13-14).

Pada sisi lain, sebagai filsafat, metodologi ini hanya dapat menunjukkan garis besar bagi metode masing-masing ilmu khusus. Ilmu itu harus melengkapi dan mengisi detail-detailnya sendiri. Bagi pengkhususan itu, metode yang bersifat empiris juga dapat memberikan sumbangannya (Bakker, 1986:14). Pada tataran inilah pendekatan studi agama yang filosofis dapat memasuki wahana syariat suatu agama, dan sekaligus dapat memasuki wahana spiritualitas dalam bentuk pengalaman keagamaan. Contoh paling tepat untuk hal ini adalah autobiografi Imam al-Ghazali yang tertuang dalam kitab *master piece*-nya *al-Munqidz min al-Dhalal*.

Dengan pendekatan filosofis, simbolitas dan normatifitas dapat dipecahkan (disingkapkan makna-maknanya menjadi lebih historis dan sosiologis), sementara substansi dan esensialisme suatu agama akan mampu diterjemahkan ke dalam aplikasi daya nalar dan empirisme bagi individu atau kolektivitas insan beragama. Hal ini menjadi tampak terefleksi secara nyata dalam segenap uraian al-Ghazali dalam karya monumentalnya *Ihya' 'Ulum al-Din*.

Kecuali itu, atau katakanlah, di samping itu dan oleh karena itu, metodologi filosofis (termasuk dalam pendekatannya atas studi agama) ini juga mengandung risiko besar. Sesuai dengan hakikatnya, filsafat selalu mengandung titik pandangan pribadi, dengan keyakinan sistematis-metodis bagi filosof perorangan. Tidak ada instansi lahiriah lagi yang dapat menjadi kaidah bagi pemahaman itu, kecuali argumentasi filosofis lain yang meyakinkan. Filsafat mendasari dirinya sendiri, bicara mengenai dirinya sendiri (tanpa ada bahasa "meta" lagui); dan dengan demikian metodenya hanya dapat didekati dengan metode itu sendiri.

Contoh paling menarik dalam kasus ini adalah perdebatan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, yang masing-masing dituangkan dalam karya menarik meraka. Al-Ghazali menulis kitab *Tahafut al-Falasifah*. Kemudian Ibnu Rusyd menanggapinya dengan kitab *Tahafut al-Tahafut*. Tentu saja untuk memahami kedua isi kitab polemik dan kontroversial itu, kita tidak bisa memisahkannya dari wacana yang mereka bangun sebelumnya, melalui berbagai karya-karya sebelumnya. Sementara contoh kegagalan aplikasi dialogis filsafati ini, dapat dipahami dari peristiwa dan tragedi Syekh Siti Jenar versus Walisanga pada periode Islam-Jawa awal (Sholikhin, 2004).

Jadi, hasil suatu perspektif dalam studi agama berdasar pendekatan filosofis, maka jika ini sudah menjadi pilihan, perbandingan dan konfrontasi terhadapnya adalah dengan pilihan filosofis lain, dan dengan logika dan metodologi yang tentunya bisa berbeda. Dalam hal inilah, pendekatan filosofis dalam studi agama menemukan ruang yang cukup lebar dan longgar bagi hampir semua gejala dan fenomena agama dan keagamaan, dengan tingkat kebenaran yang "relatif" dan tidak mengikat. Dengan demi-

kian, bingkai keagamaan menjadi dinamis, inklusif, rasional, dan egaliter-holistis.

C. Apa dan Bagaimana Pendekatan Filosofis bagi Studi Agama?

Sudah dikemukakan bahwa pendekatan filosofis pada gilirannya akan bisa memunculkan, atau seharusnya juga bersinggungan dengan metode-metode pendekatan yang lain. Hal ini tidak bisa dipisahkan dari sifat filsafat itu sendiri dalam sejarah pengembangan sejumlah metode filsafat yang berbeda-beda. Namun, semuanya masih dalam kerangka pendekatan filosofis dengan pertimbangan bahwa pada awalnya filsafat merupakan induk dari semua ilmu. Seorang ilmuwan muslim klasik, al-Farabi, juga beranggapan demikian. Tentang pendapatnya mengenai posisi filsafat dan agama dalam kaitannya dengan pengetahuan, dituangkan dalam karyanya *Ihya' al-'Ulum* dan *Rasa'il (Ten Tracts)*.

Jadi, dapat kita ketahui bahwa secara sepintas, terdapat metode filsafat umum dan metode filsafat khusus (yang muncul dari kekhasan metode filsafat itu sendiri). Yang perlu disadari adalah bahwa metode filsafat umum tidak dapat ditemukan dengan menyaring semua metode filsafat saja, dan menyuling darinya sesuatu yang dianggap murni. Penentuan metode filsafat dan corak pendekatan filosofis bagi sesuatu ialah usaha filosofis pula, yang melibatkan juga pemahaman tentang filsafat dan tentang objek formalnya. Menyangkut filsafat (ilmu) pengetahuan, dan filsafat sistematik seluruhnya, maka semua itu selalu berupa pilihan filosofis.

Oleh karenanya, sampai di sini muncul suatu pertanyaan mendasar, kapan dan bagaimana suatu jenis pendekatan tertentu atas sesuatu (termasuk studi agama) disebut sebagai pendekatan filosofis?

Jawaban atas pertanyaan ini tentunya juga harus merujuk pada sejarah filsafat yang telah dikembangkan sejumlah metode-metode filsafat yang berbeda-beda. Yang paling penting (karena selain itu masih ada beberapa metode yang diperdebatkan) dapat disusun menurut garis historis adalah sebagai berikut (Runes, 1942, 1960:196-197):

1) Metode kritis, dengan perintis dan tokoh utama Socrates dan Plato.

Bersifat analisis istilah dan pendapat, merupakan hermeneutika yang menjelaskan keyakinan, dan memperlihatkan pertentangan. Dengan jalan bertanya (dialog), membedakan, membersihkan, menyisihkan dan menolak, akhirnya ditemukan apa yang dianggap sebagai hakikat atau kebenaran. Dalam dialektika keilmuan Islam, hal ini ditunjukkan dengan penggunaan *'ilm al-manthiq* yang ketat. Konsep-konsep kaidah *ushul al-fiqh* dan sejenisnya, termasuk dalam kategori ini. Contoh karya yang mendekati adalah Ibn Ruysd, *Bidayat al-Mujtahid 'ala al-Nihayat al-Muqtashid*. Karya ini memang hasilnya adalah produk fikih atau hukum Islam, namun pengolahan materi di dalamnya menggunakan dialektika *manthiqi* (kritis), dan menggunakan jasa-jasa konsep filsafat dalam argumentasinya.

2) Metode intuitif, tokoh utamanya adalah Plotinos dan Bergson. Dengan jalan introspeksi intuitif dan pemakaian simbol-simbol, diusahakan pembersihan intelektual (bersama dengan penyucian moral), sehingga tercapai suatu penerangan pikiran (pencerahan). Bergson menekankan bahwa dengan jalan pembauran antara kesadaran dan proses perubahan, tercapai pemahaman langsung mengenai kenyataan. Contoh yang cukup bagus model studi ini adalah karya-karya dari 'Ali Asyari'ati. Di lingkungan masyarakat muslim, hal ini tampak jelas dalam karya-karya sufisme mistik, misalnya uraian intuitif al-Ghazali dalam *Misykat al-Anwar (The Niche for Lights)*, dan juga dalam *Kimiya' al-Sa'adah* (*The Alchemy of Happiness*). Tokoh-tokoh, seperti Sirri al-Saqaty, Ma'ruf al-Karkhi, al-Hallaj, Syekh Siti Jenar juga dapat dimasukkkan dalam kategori ini.

3) Metode skolastik, tokoh utamanya adalah Aristoteles, Thomas Aquinas, dan filosof abad pertengahan.
Bersifat sintetis-deduktif. Dengan bertitik tolak dari definisi-definisi atau prinsip-prinsip yang jelas dengan sendirinya, ditarik kesimpulan-kesimpulan. Metode ini sangat mewarnai Islam dalam bidang ilmu kalam (Nasution, 1986; Watt, 1979).

4) Metode matematis, tokoh utamanya adalah Descartes dan pengikutnya.

Melalui analisis mengenai hal-hal yang kompleks, dicapai intuisi akan hakikat-hakikat "sederhana" (ide terang dan berbeda dengan yang lain). Dari hakikat-hakikat itu, kemudian dideduksikan secara matematis segala pengertian lainnya. Hasil dari pola pemikiran seperti ini, dalam Islam tampak pada karya-karya bidang fikih dari ulama-ulama klasik. Sifatnya adalah atomistik, dan matematis.

5) Metode empiris, dengan tokoh utama Hobbes, Locke, Berkeley, dan David Hume.

   Didasarkan pada praanggapan bahwa hanya pengalamanlah yang menyajikan pengertian benar; maka semua pengertian (ide-ide) dalam introspeksi dibandingkan dengan cerapan-cerapan (*impressi*) dan kemudian disusun bersama secara geometris. Corak-corak iluminasi dalam tasawuf, dalam beberapa segi menampilkan ciri metode ini, namun tidak secara keseluruhan. Suhrawardi menyebut kelompok ini sebagai "intelek yang berpendar cahaya merah" (*'aql-i surkh*) (Suhrawardi, 1932:35).

6) Metode transendental, dengan tokoh perintis utama Immanuel Kant, dan tokoh-tokoh neoskolastik.

   Bertitik tolak dari tepatnya pengertian tertentu, dengan jalan analisis diselidiki syarat-syarat apriori bagi pengertian demikian. Pada beberapa segi yang cukup signifikan, paham-paham sufi yang kemudian disebut sebagai *hikmat al-isyraq*, atau *al-hikmah al-muta'aliyah*, menggunakan metode jenis ini. Salah seorang tokoh terkemuka bidang ini adalah Shadr al-Din al-Syirazi (Majid Fakhry:418-427). Dalam beberapa segi, al-Ghazali juga memiliki corak pemahaman teosofi kantianisme.

7) Metode dialektis, dengan tokoh perintis utama Hegel dan Mark.

   Dengan jalan mengikuti dinamika pikiran atau alam sendiri, menurut *triade* tesis, antitesis, sintesis dicapai hakikat kenyataan. Umat Islam mengenal metode *jadali*, dan kita juga dapat menyaksikan karya dalam jenis ini, oleh Ibn Rusyd (1964). Dalam sistem falsafah sufi, 'Ain al-Quddat al-Hamadani juga menggunakan metode ini sebagai salah satu metode analisisnya (Lewisohn, 1999; al-Hamadani, 1969).

Filsafat dan Metafisika dalam Islam

Sejak Nabi Muhammad diutus sebagai Rasul Allah, Islam memulai langkah besar penyebarannya ke sejumlah penjuru dunia. Saat awal kehadirannya, Islam telah memberikan sinyal inklusivitas bagi aplikasi doktrin keagamaan yang siap mengakomodasi tuntutan perubahan zaman.

Dalam perjalanannya, penyebaran Islam justru tidak selamanya mulus. Terutama mengenai pembentukan peradaban Islam itu sendiri. Benturan yang sering terjadi adalah ketika Islam berhadapan dengan banyak budaya, dimensi pengetahuan, serta aspek-aspek lain yang tidak ditemukan di saat awal penyebarannya.

Buku ini mengemukakan tentang perjalanan peradaban Islam, yang di dalamnya terdapat pergumulan dengan filsafat dan sufisme—sejak masa awal Islam hingga era kekinian—, termasuk bagaimana aplikasi keduanya (filsafat dan sufisme) terhadap Islam itu sendiri.

Tidak kalah pentingnya, dengan membaca buku ini Anda juga dapat mempelajari akar perjalanan dari aliran *wujudiah*, yang di Indonesia muncul menjadi pengalaman *manunggaling kawula-Gusti* ...

Penerbit NARASI
Jl. Irian Jaya D-24 Perum Nogotirto Elok II
Yogyakarta 55292
Telp. (0274) 7103084, Faks. (0274) 620879

ISBN (13) 978-979-168-100-1
ISBN 979-168-100-7

Filsafat dan Metafisika dalam Islam